Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

DR. ERWIN PREUSCHEN

in Darmstadt.

1901

Zweiter Jahrgang — Heft 4.

Inhalt:

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann)
(Südanlage 5) **Giessen** (Hessen)
1901.

Für Grossbritannien und seine Kolonien: **James Parker & Co., Oxford**, 27 Broad Street.
Für Amerika: **G. E. Stechert, New York,** 9 E 16th St.

Preis des Jahrgangs (4 Hefte von je 5—6 Bogen Umfang) 10 Mark.

Ausgegeben am 10. Dezember 1901.

Postzeitungs-Preisliste für 1902 No. 8482.

Der Messiasglaube Jesu.

Von Oscar Holtzmann in Giessen.

In seiner Neutestamentlichen Theologie I, 280[1] hat H. Holtzmann in kurzer Zusammenfassung die Geschichte des Zweifels an dem messianischen Bewusstsein Jesu gegeben, soweit sie bis 1897 zu geben war. Als ich mein Leben Jesu schrieb, überlegte ich, ob ich auf diesen Zweifel Bezug nehmen sollte; ich unterliess es, weil ich die Überzeugung hatte, dass jede ernste, gewissenhafte Arbeit an den Evangelien solchen skeptischen Einfällen den Boden entziehen müsse. Fällt doch die Erzählung von Jesu Taufe, die Versuchungsgeschichte, der Bericht über das Petrusbekenntnis, das Gespräch mit den Zebedaiden, die Perikope vom Einzug in Jerusalem, das Weingärtnergleichnis und die ganze Darstellung des Prozesses Jesu in den Evangelien unrettbar dahin, wenn Jesus sich nicht für den Messias gehalten hat. Oder vielmehr: der Zweifel an dem messianischen Bewusstsein Jesu kann nur dann als begründet gelten, wenn alle diese Erzählungen als geschichtlich unglaubwürdig erwiesen sind. Es scheint nicht undenkbar, diesen Nachweis der Unglaubwürdigkeit zu führen, da die Mehrzahl der genannten evangelischen Abschnitte in der Erzählung des Marcus ihre Quelle haben; erweist sich nun das Marcusevangelium als unzuverlässiger Bericht, so ist ein Zweifel an dem Messiasglauben Jesu, d. h. an dem Glauben Jesu, dass er selbst der Messias sei, jedenfalls nicht unberechtigt.

So hat Wrede in seinem Buch „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien" (Göttingen 1901) einen „Beitrag zum Verständnis des Marcusevangeliums" geliefert, der geeignet wäre, die ganze Geschichte des Urchristentums weniger in ein neues Licht, als vielmehr in ein undurchdringliches Dunkel zu rücken, wenn er sich bei genauer Nachprüfung als richtig bewährte. Mindestens ist das Buch von Wrede ganz dazu angethan, für den Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Evangelien und dem messianischen Bewusstsein Jesu Schule zu machen. Es ist ungemein

anregend durch kühne, scharfsinnige Combinationen; es ist sorgfältig und fleissig ausgearbeitet, die Verbindungslinien zwischen den verwandten Gedanken sind überall gezogen, dagegen alle über das Thema hinausführenden Folgerungen nach kräftiger Andeutung behutsam abgeschnitten. Doch überall redet der Mannesmut, der die eigne Überzeugung wertschätzt und für sie eintritt.

Wrede nimmt den Ausgangspunkt für seine Untersuchung gerade da, wo das Marcusevangelium nach der Anschauung anderer seine Glaubwürdigkeit besonders deutlich offenbart. Bei Marcus verschweigt Jesus seinen besondern Messiasglauben völlig bis zum Petrusbekenntnis, dann redet er davon zu seinen Jüngern, erst seit dem Einzug in Jerusalem redet er öffentlich davon (Mc 1, 34. 3, 11. 12.—8, 38. 9, 41. 10, 35—40.—12, 6—8. 14, 62. 15, 2. 26. 32). Wrede meint nun, dass diese Auffassung der Entwickelung der messianischen Predigt Jesu nicht wirklich im Marcustexte begründet sei, sondern auf willkürlicher Zurechtlegung einzelner Stellen beruhe, die man ungebührlich hervorhebe, während man andre übersehe. Weder dem Petrusbekenntnis noch dem Einzug in Jerusalem komme nach Mc die Bedeutung eines im Leben Jesu epochemachenden Ereignisses zu. Andrerseits bezeichne sich Jesus doch schon in der Erzählung vom Gichtbrüchigen und in der Erklärung über den Sabbat als den Menschensohn (2, 10. 28), was von Marcus jedenfalls nach 8, 38 immer als Messiastitel verstanden werde; auch der Starke, der nach Mc 3, 27 von Jesus gebunden und beraubt werde, sei der eben nur vom Messias besiegbare Satan. Dazu kommen die grossen vor allem Volk geschehenden Wunder, z. B. die Speisungsgeschichten, die doch auch nur Jesu übernatürliche Grösse bekunden sollten, und darin bestehe nach Marcus eben die Messianität Jesu. Also Jesus wahre vor dem Petrusbekenntnis keineswegs sein Messiasgeheimnis; nach dem Petrusbekenntnis rede er sofort zu der Menge (ὄχλος) von sich als dem Messias (8, 34. 38). Die Offenbarung der Messianität ist also nach Wrede bei Marcus das Gewöhnliche, die Verheimlichung das in diesen Aufriss leichthin eingefügte Schema, das innerlich gar nicht zu ihm passt.

Es kommt bei der Kritik eines Schriftstellers immer sehr darauf an, ob ihn sein Kritiker von vornherein als Freund oder Feind betrachtet; Wrede geht jedenfalls mit dem Marcusevangelisten nicht allzu freundlich um. So findet er in dem Evangelium Widersprüche, wo keine zu finden sind. Es ist gleichgiltig, ob man von den Worten des Marcus oder von denen Jesu redet: das 8, 38 genannte Menschenkind kann freilich nur der Messias nach Dan 7, 13 sein; deshalb braucht das Wort Menschen-

kind 2, 10. 28 noch keineswegs den Messias zu bezeichnen. An beiden Stellen handelt es sich um das Verhältnis Gottes zum Menschen: nicht bloss Gott, sondern auch ein Menschenkind kann Sünde vergeben; nicht bloss Gott, sondern auch der Mensch hat ein Bestimmungsrecht über den Sabbat. In der Stelle 3, 23—27 ist nur ausgesagt, dass wer Dämonen auszutreiben vermag, über sie Herr sein muss: — ein allgemeiner Gedanke, der in den Mund jedes Dämonenbeschwörers passte. Ebenso fraglich ist es, ob die Wunder Jesu als messianische Kundgebungen gemeint sind. Wo es sich um ein Heilen von Kranken und ein Speisen von Hungrigen handelt, liegt doch der andre Gesichtspunkt der helfenden Liebe mindestens ebenso nahe; die Auferweckung des Jairustöchterchens fällt unter keinen andern Gesichtspunkt; nur das Wandeln auf dem See muss anders beurteilt werden: aber jedenfalls steht es auch nicht unter dem Gesichtspunkt der Messiasoffenbarung; der Evangelist lässt hier überhaupt keine Absicht Jesu hervortreten: er sieht in Jesus die übernatürlich gewaltige Person, deren Eigenart in einem solchen Augenblick rasch einmal aufleuchtet, ohne dass sie sich der Welt damit offenbaren wollte. Ähnlich ist es schon bei dem Seesturm (Mc 4, 35—41). Sobald man also in ernster Weise dabei bleibt, dass nur da eine Messiaskundgebung vorliegt, wo sich Jesus als den künftigen König und Richter der Welt kundthut, ist von irgendwelcher messianischen Selbstbezeugung Jesu im Marcusevangelium vor dem Petrusbekenntnis keine Rede.

Ebenso sicher ist, dass das an das Petrusbekenntnis sich sofort anschliessende Verbot, von der Messianität Jesu zu reden, nach dem Marcusevangelium bis zum Einzug in Jerusalem eingehalten wird. Es soll nicht geleugnet werden, dass es ein auffallender Ausdruck ist, wenn sofort nach dem Verbote Mc 8, 30 Jesus zu der Menge mitsamt den Jüngern 8, 34 von dem in Herrlichkeit kommenden Menschenkinde redet, das sich eines jeden schämen wird, der sich der Worte Jesu geschämt hat. Aber wenn man wirklich unter dem ὄχλος, der hier zu den Jüngern hinzukommt, Leute aus den Dörfern um Cäsarea Philippi verstehen muss, dann ist ja für sie der Messias in V. 38 von dem Redenden auf das Deutlichste unterschieden (με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους, — — ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ); für sie sagt Jesus nur aus, dass sein Prophetenwort vor dem künftigen Richter Geltung behaupten wird: das ist eine Aussage, wie sie in den Mund jedes Propheten passt. Allerdings legt es die Situation des Wortes nahe, hier nicht an die in dieser Gegend ansässige Bevölkerung, sondern an die

weitere Schar der Fluchtgenossen Jesu zu denken: — Dann ist vollends das Wort ganz unverfänglich.

Nun wünscht Wrede zu erfahren, aus welchem Grunde Jesus mit dem Einzug in Jerusalem das Geheimnis seiner Messianität aufgegeben habe. Die Antwort darauf giebt mein Leben Jesu S. 314. 315. Aber ehe man nach dem Warum fragt, ist das Dass sicherzustellen. Ich glaube in meinem Buch gezeigt zu haben, dass nicht bloss der Einzug, sondern ebenso die Tempelreinigung und das Weingärtnergleichnis als Messiaskundgebungen aufzufassen sind. Wie weit Marcus sie noch so aufgefasst hat, lässt sich allerdings nicht feststellen; aber dass er hinsichtlich des Messiasgeheimnisses Jesu und dessen allmählicher Enthüllung nicht irgendeinem eigenen oder fremden dogmatischen Schema folgt, sondern treuer geschichtlicher Überlieferung, das dürfte gerade deshalb feststehen, weil der Bruch mit dem Geheimnis seit dem Einzug in Jerusalem sich aus einem solchen dogmatischen Schema heraus allerdings nicht erklären liesse. Sehr gefreut habe ich mich, dass auch Wrede das Verbot nach der Verklärung Mc 9, 9 mit dem Verbot nach dem Petrusbekenntnis 8, 30 gleichsetzt. Auch ich habe in meinem Leben Jesu S. 267 das Wort Mc 9, 9 so gedeutet, dass Jesus ursprünglich nicht vor seiner Auferstehung als Messias kund werden wollte. Aber diesen ursprünglichen Entschluss hat Jesus eben vor seinem Einzug in Jerusalem geändert; das ist nichts, was irgendwelche Bedenken hervorrufen müsste. Die von Wrede dem Marcus abgesprochne allmähliche Enthüllung des Messiasgeheimnisses liegt also thatsächlich bei Marcus vor, und es ist keinerlei Grund vorhanden, sie als ungeschichtlich zu verwerfen.

Freilich hat Wrede noch weitere Gründe, an dem Vorhandensein dieses Messiasgeheimnisses bei Jesus zu zweifeln. Zu dem nicht von Marcus stammenden, aber von ihm überlieferten dogmatischen Schema gehört es nach Wrede, dass Jesu Person überall von Geheimnis umgeben ist. Das entspricht dem Zuge der Zeit des Marcus: sie liebt das Geheimnis in der Religion. Geheimnis ist Jesu Messianität, Geheimnis sein Wunderwirken, Geheimnis seine Lehre, besonders seine Gleichnisse, Geheimnis die Notwendigkeit seines Leidens, Sterbens und Auferstehens. Hier scheint mir das von Wrede bei Marcus aufgefundene Schema, das die Glaubwürdigkeit des Evangelisten in schlimmster Weise beeinträchtigen soll, in der Hauptsache nicht vorhanden zu sein.

Seine Messianität hält Jesus nach Marcus, wie wir festgestellt haben, allerdings vor dem Petrusbekenntnis durchaus und vor dem Einzug in

Jerusalem wenigstens der Menge gegenüber verborgen. Ich weiss nicht, ob meine Begründung dieses Verhaltens Jesu (Leben Jesu, S. 116. 117. 258. 314) Wrede besser gefallen wird, als die von ihm bekämpften Anschauungen meiner Vorgänger: jedenfalls ist es kein zureichender Grund zum Zweifel, wenn man die Beweggründe Jesu nicht unzweifelhaft klarstellen kann. Schon dieses Geheimnis endigt also während der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Dabei scheint es mir übrigens richtig, wenn Wrede die bei Marcus zweimal (1, 34. 3, 11. 12) bezeugte Erkenntnis der Messianität Jesu durch die Dämonen als einen ungeschichtlichen Zug kennzeichnet, der in der Anschauung seine Stütze finde, dass ein Geistwesen das andere erkenne. Aber der nächste Anlass zur Ausbildung der Vorstellung möchte doch ein bestimmtes Erlebnis Jesu gewesen sein, etwa die Zurechtweisung des Mannes, der in der Synagoge zu Kapernaum polternd gegen Jesus auftrat (Mc 1, 23—27).

Nun wird viermal (Mc 1, 43—45. 5, 43. 7, 36. 8, 26) nach Heilwundern im Marcusevangelium von Jesus das Verbot ausgesprochen, von der Sache zu reden: beim Aussätzigen, bei der Tochter des Jairus, beim Taubstummen und beim Blinden in Bethsaida. Sonst geschehen die Heilungen oft in voller Öffentlichkeit; bei den Heilungen des Aussätzigen und des Taubstummen wird hervorgehoben, dass Jesu Gebot nicht befolgt worden sei. Wrede meint, dass auch hier den Geboten die dogmatische Anschauung zugrunde liege, Jesu Wirken sollte ein unverständliches Geheimnis sein, bis nach der Auferstehung den Jüngern die Augen über das wahre Wesen Jesu aufgehen. Mir scheint zur Erklärung der Thatsache, dass die einen Wunder vor aller Welt geschehen, die anderen geheimgehalten werden sollen, es vollkommen zu genügen, dass Jesus im Ganzen den Grundsatz hat: bei Barmherzigkeitsübungen soll die linke Hand nicht wissen was die rechte thut (Mt 6, 3); wenn aber der Kranke, wie etwa der Gichtbrüchige, in den dichtgedrängten Hörerkreis Jesu hereingestellt wird, dann kann natürlich die Barmherzigkeitsübung nicht im Verborgenen geschehen. Sehr übel angebracht finde ich Wredes Bemerkungen bei dem Verbot nach der Auferweckung vom Töchterlein des Jairus. Auch bei so augenscheinlichen Vorkommnissen ist es ein grosser Unterschied, ob die Beteiligten Lärm schlagen oder nicht: den besondern Hergang sollte niemand erfahren, auch wenn das Kind selbst nicht zu verbergen war.

Auch Jesu Lehre, besonders seine Gleichnisse, sollen nach dem dogmatischen Schema, das auf Marcus bei seiner Vorstellung von der Verhüllung der Messianität Jesu eingewirkt habe, Geheimnis sein. Hier-

für ist nach Wrede beweisend, was sich Mc 4, 10—13. 33. 34 an die Gleichnisreden anschliesst. Dabei wird man beachten müssen, dass die Verse 33. 34 etwas wesentlich anderes sagen, als die Verse 10—13. Dort (V. 33. 34) heisst es sehr verständlich: „und in solchen mancherlei Gleichnissen redete er zu ihnen das Wort wie sie es verstehen (ἀκούειν vergl. 1 Kor 14, 2) konnten, und ohne Gleichnis sprach er nicht zu ihnen; er erklärte es aber eigens (κατ' ἰδίαν) seinen eignen Jüngern". Da ist also deutlichst gesagt, dass Jesus das Gleichnis als die Form seiner öffentlichen Rede um des Bedürfnisses der Hörer willen wählte: so nur konnten sie Jesus verstehen. Das schliesst nicht aus, dass Jesus trotzdem hinterher seinen Jüngern den Sinn dieser Gleichnisse noch besonders darlegte. Anders ist der Gedanke V. 10—13. Hier wird allerdings scharf betont, dass die draussen die ihnen allein vorgelegte Gleichnisrede nicht verstehen, ja nach Gottes Ratschluss nicht verstehen sollen. Es gehe Jesus mit seiner Gleichnisrede, wie es Jesaja mit seiner Predigt ging. Hier kommt alles darauf an, aus welcher Stimmung heraus man sich solche Worte gesprochen denkt. Wrede ist freilich auf die psychologische Methode in der Exegese nicht sehr gut zu sprechen, aber unser Beispiel dürfte beweisen, dass sie recht nützliche und dauerhafte Erkenntnisse liefern kann. Wenn die Worte Mc 4, 11. 12 ohne innere Erregung kalt und empfindungslos gesprochen wären, dann wären sie grausam und verwerflich. So aber drücken sie deutlichst ein zweifaches Gefühl aus: die Freude darüber, dass Jesus wenigstens einigen sich ganz verständlich machen kann, und den Schmerz darüber, dass auch die an sich verständlichste Rede denen draussen nach Gottes unerforschlichem Willen unverständlich bleiben soll. Παραβολή bedeutet also V. 11 genau dasselbe wie V. 33: dort aber ist das Gleichnis deutlichst als besonders verständliche Rede bezeichnet. Jesus beschränkt sich in der Volksrede auf solche Gleichnisse, um seinen Gedanken möglichst allen zugänglich zu machen. Aber nun sieht er, dass selbst seine Jünger eine Erläuterung der Bildrede nötig haben (V. 13). Solche Erklärung kann er den Andern nicht geben. Also muss es Gottes Wille sein, dass sie nicht gerettet werden. Meines Erachtens passen solche Worte sehr gut hinter das Gleichnis, in welchem gezeigt ist, dass drei Teile des ausgestreuten Samens fruchtlos verloren gehen. Auch da liegt also wohl kein dogmatisches Schema, sondern eine gute geschichtliche Erinnerung vor. Wrede betont selbst mit vollem Recht die grosse Einfachheit der Mc 4, 14—23 gegebenen Erklärung des Gleichnisses vom Säemann. Hätte der Urheber

dieser Erklärung auf den geheimnisvollen Charakter der Gleichnisrede Gewicht gelegt, so hätte er auch ganz andere Dinge in seiner Erklärung vorgetragen.

Endlich soll die Notwendigkeit des Leidens, Sterbens und Auferstehens Jesu als eine besonders geheimnisvolle Lehre im Marcusevangelium behandelt sein. Es ist eine Lehre, die Jesus immer seinen Jüngern vorträgt, und Mc 9, 30. 31 heisst es sogar: „sie zogen vorbei durch Galiläa, und er wollte nicht, dass es jemand erfahre; denn er belehrte seine Jünger und sprach . . (folgt eine Leidensweissagung)". Hier versteht Wrede den Evangelisten geradezu dahin, Jesus sei zum Zweck der Jüngerbelehrung durch Galiläa d. h. irgendwo draussen herumgezogen. Ich finde in Wredes Buch nur noch eine gleich merkwürdige Stelle. Nach Mc 7, 24 geht Jesus von den frühern Wirkungsstätten weg in das Gebiet von Tyrus und Sidon. Da tritt er in ein Haus und will, dass niemand es erfährt, kann aber nicht verborgen bleiben. Bei der Beurteilung dieses Verses spielt für Wrede der Inhalt der ersten Hälfte so gut wie keine Rolle. Dagegen entspricht es seiner Vorstellung von dem Messiasgeheimnis bei Marcus, dass Jesus unbekannt bleiben will. Aber mit dem Messiasgeheimnis hat diese Stelle rein gar nichts zu thun; Jesus ist von seinem Volk getrennt, das drückt ihn, da möchte er mit andern Menschen am liebsten nichts zu thun haben. Diese Stimmung spiegelt die nachfolgende Geschichte treulichst wieder (7, 27). Also hätte Wrede besser gethan, die Rede von dem hier vorliegenden Märchenstil zu unterlassen. Und ganz ähnlich steht es Mc 9, 30. 31. Jesus zieht durch das seit 7, 24 von ihm gemiedene jüdische Gebiet. Noch will er aber auf diesem Boden nicht öffentlich lehren; denn er muss seine Jünger mit den Schicksalen vertraut machen, denen er nun entgegenzieht. Das γάρ begründet nicht den Aufenthalt in Galiläa, sondern die Zurückhaltung vor andern. Durch Galiläa zieht er, weil er doch wohl von den Dörfern bei Cäsarea Philippi nach Jerusalem irgendwelchen Weg sich wählen muss. Wrede hat nicht die Geduld, die Darstellung des Marcus ruhig auf sich wirken zu lassen.

So erklärt sich auch sein Zweifel gegenüber den Leidensweissagungen. Es ist völlig richtig, dass Jesus bei Marcus schon ziemlich früh (2, 19. 20) sicher mit seinem Tode rechnet. Aber gleich darauf (3, 6) berichtet auch Marcus schon von Anschlägen gegen das Leben Jesu: ein Voraussehn seines Untergangs ist also schon hier menschlich verständlich. Wer vollends das von Marcus seit 7, 24 klar gezeichnete

Geschichtsbild auf sich hat wirken lassen, dem kann es in keiner Weise verwunderlich erscheinen, wenn Jesus mit dem Entschluss nach Jerusalem zu ziehn sofort die klare Erwartung seines Todes verbindet. Auch die viel berufenen Einzelheiten in den Leidensweissagungen 8, 31. 32. 10, 32—34 haben bei ruhiger Überlegung nichts Auffallendes. 8, 31. 32 ist nur gesagt, dass der Hoherat Jesus verwerfen wird; in Jerusalem muss Jesus erwarten mit ihm in Zwist zu kommen. 10, 32—34 ist das Bild allerdings sehr ausgesponnen: aber auf dem Zug nach Jerusalem hat Jesus Zeit, sich das kommende Schicksal auszumalen; dass er es thut, das entspricht seiner alles anschaulich vorstellenden Denkweise; dass er genau den spätern Verlauf schildert, entspricht der Regelmässigkeit des Verlaufes solcher Prozesse. Aber allerdings wird kein Verständiger es für unmöglich halten, dass hier der eine oder andre Zug aus der spätern Wirklichkeit in die Rede Jesu zurückgetragen wurde. Dagegen ist es seltsam, die öftere Wiederholung solcher Belehrungen anzuzweifeln. So gewiss Jesus seinen Tod vorhersah, so gewiss musste ihm schon um Dt 21, 23 willen alles daran gelegen sein, dass seine Jünger nicht wegen seines Todes an ihm irre wurden. Die Belehrung muss sich also auch immer in der Richtung bewegt haben, dass auf die menschliche Verwerfung bald eine göttliche Rechtfertigung folgen werde u. zw. durch die Auferweckung. Ich finde nicht, dass Wrede irgend etwas Stichhaltiges dagegen einwendet. Denn dass die Jünger trotzdem bei Jesu Hinrichtung scheu auseinanderfliehen, fällt viel weniger auf, als dass sie bald genug wieder den Mut haben, predigend in Jerusalem aufzutreten. Also diese Belehrung über Jesu Tod und Auferstehung hält sich freilich im Ganzen im Jüngerkreise: aber das ist naturgemäss, da es für Jesus notwendig ist, seine Jünger mit diesem Schicksal im Voraus vertraut zu machen; wenn dadurch dieser Kreis mit einem Schimmer des Geheimnisses umgeben erscheint, so liegt das in der Sache und nicht an einer Anschauung des Evangelisten.

Zu diesem ganzen Anschauungskreis bei Marcus gehört nun nach Wrede auch die Vorstellung, dass Jesus von seinen eignen Jüngern nicht verstanden wird: seine geheimnisvolle Grösse kann überhaupt niemand begreifen. An neun Stellen findet Wrede diese Unfähigkeit der Jünger bezeugt. Von diesen neun Stellen sind freilich nur vier wirklich einander gleichartig: zweimal tadelt es Jesus, dass die Jünger ein Gleichnis nicht verstanden haben (4, 13. 7, 18), ein drittes Mal verstehen sie eine Gleichnisrede nicht, weil sie die übernatürliche

Grösse Jesu nicht in Rechnung ziehen (8, 16—21); das vierte Mal hat gleichfalls ihr verstocktes Herz die übernatürliche Grösse Jesu nicht erkannt (6, 50—52). Hier sind die beiden ersten Fälle geschichtlich sehr leicht verständlich und bieten keinerlei Anlass, für unglaubwürdig genommen zu werden; dasselbe gilt von der dritten Stelle, sofern die Bildrede Jesu nicht verstanden wird. Das wunderliche Entsetzen darüber, dass solche Dinge in unserem ältesten Evangelium zu lesen sind, würde besser der ruhigen Überlegung Platz gemacht haben, dass die an das heidnische Ostufer zurückkehrenden Jünger sehr kräftig soeben daran erinnert worden sind, dass sie mit ihrer Heimat auch die Grundlage ihres Erwerbes aufgegeben haben. Dieser Gedanke beherrscht sie bei der Rückfahrt, wie Jesus von seinen andersartigen Gedanken bewegt wird. Da mahnt er sie an die ihnen bisher nie versagende Gotteshilfe. Hier ist die evangelische Erzählung nun allerdings durch die spätere Messiaserkenntnis der Jünger insofern gefärbt, als Jesus im Texte des Marcus auf seine statt auf Gottes Wundermacht hinzuweisen scheint. Das ist aber eine im Wortlaut nicht einmal sicher vorliegende leichte Verschiebung des Gedankens, die dem allgemeinen geschichtlichen Werte des Evangeliums keinen Abbruch thut. Die Erzählung vom Wandeln über den See wird ja als Allegorie zu verstehen sein. Wenn auch hier (6, 52) hervorgehoben wird, dass die Jünger aus dem Speisungswunder nicht Jesu übernatürliche Grösse erkannt haben, so mag das ja bei der Fassung der Speisungsgeschichte im Marcusevangelium auffallen; aber geschichtlich richtig dürfte sein, dass die von der Höhe späterer Messiaserkenntnis zurückblickenden Jünger es nicht mehr begreifen konnten, wie sie so lange in Jesus den Messias nicht erkannt hatten. — Die fünf andern von Wrede angeführten Stellen sind ganz anderer Art: beim Seesturm tadelt Jesus dem Augenblick entsprechend den Mangel an Gottvertrauen (4, 40); in der Verklärungsgeschichte ist Petrus durch die plötzliche Erscheinung verwirrt (9, 6); die Tadelrede 9, 19 meint wieder den Mangel an Zuversicht im Charakter der Jünger; 10, 24. 26 ist das einfache Erstaunen über ein scharfes Wort Jesu mitgeteilt, und vollends 14, 37—41 ist das Nichtantwortenkönnen V. 40 deutlichst auf die grosse Übermüdung zurückgeführt. Alle diese verschiedenen Stellen aus demselben dogmatischen Geschichtspunkt erklären zu wollen, scheint mir ein Zeichen grosser Unbefangenheit zu sein. Das Marcusevangelium ruht nicht auf Ideen, sondern auf Thatsachen, — nur dass sich an verhältnismässig wenigen Punkten sagenhafte Züge an die Thatsachen angegliedert haben.

Von den weiteren Ausführungen Wredes will ich hier nur eine noch besprechen. Wrede glaubt, dass die Messiaserkenntnis der Jünger erst mit den Erscheinungen des Auferstandenen sich gebildet habe. Diesen Gedanken entnimmt er der Stelle Mc 9, 9. So wichtig nun diese Stelle auch nach meiner Anschauung ist, so fällt es doch auf, dass für Wrede ein einzelner Zug der Verklärungsgeschichte solchen Wert haben soll, dass erst von ihm aus das ganze Leben Jesu seine rechte geschichtliche Beleuchtung erhält. Aber er stützt sein Urteil über die neue Messiaserkenntnis, die den Jüngern seit der Auferstehung Jesu aufgeleuchtet sei, noch auf alle die Stellen, in welchen überhaupt davon die Rede ist, dass die Jünger nach Tod und Auferstehung erst den heiligen Geist erhalten haben und dadurch auch zu neuer Erkenntnis gekommen sind. Namentlich sind ihm hier Stellen des Johannesevangeliums wertvoll, aber er verfolgt den Gedanken bis zu Justin, ja bis zu Clemens von Alexandrien. Freilich sagt keine einzige Quelle aus, dass Jesus erst nach seiner Auferstehung von den Jüngern für den Messias gehalten worden sei. Eigentümlich berührt es, dass neben der Stelle der Verklärungsgeschichte ein Wort des Petrus in der Apostelgeschichte (2, 36), das Johannes Weiss zuerst entdeckt hat, die Hauptrolle spielt. Die unserm dogmatischen Denken ja freilich sehr auffallende Anschauung des Urchristentums von der Geistessendung nach Jesu Auferstehung, die ebenso in den Lucasschriften, wie bei Johannes, vielleicht sogar auch bei Paulus vorliegt, verliert ihren auffallenden Charakter, sobald man sie genauer betrachtet. Noch der Gemeinde in Korinth ist die Glossolalie deutlich das Merkzeichen des Geistesbesitzes gewesen; in der Glossolalie bekundet sich der Geist nach der Pfingstgeschichte. Man wird also schliessen dürfen: das anfangs befremdliche Auftreten der Glossolalie in der Gemeinde ist ihr selbst — nach Act 2 wahrscheinlich von Petrus — dahin gedeutet worden, dass jetzt auch der Geist des Herrn in besonderer Weise der Messiasgemeinde geschenkt wurde, und dieser Geistesbesitz schien wieder eine Bürgschaft der Nähe des Gottesreiches zu sein. Dass mit diesem Geistesbesitz ausgedehnte neue Erkenntnisse gegeben seien, ist aber eine Vorstellung, die sich erst auf Grund der paulinischen Umwandlung des Gedankens vom heiligen Geiste erklärt. Sie wird auch thatsächlich immer breiter, je weiter man sich von dem Urchristentum entfernt. — Jedenfalls haben wir auch von dieser Seite her keinen Anlass, den Messiasglauben Jesu irgendwie in Frage zu ziehen.

[Abgeschlossen 16. November 1901.]

The Eusebian form of the Text Matth. 28, 19.

By **Fred. C. Conybeare**, Oxford.

Tischendorf in his eighth edition of the Greek N. T. prints Mt 28, 19. 20 thus:

(19) πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, (20) διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν. καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.

His *apparatus criticus* suggests that verse 19 stands in all patristic quotations in the form given above. In all MSS and versions the passage is so read, though it may be remarked that in the oldest Syriac MS the folio which contained the end of Matthew has disappeared. Others beside Tischendorf have assumed that the patristic citations of Mt 28, 19 endorse, with no exception, the received text. Thus Dr. A. Plummer in Hastings' Dictionary of the Bible (Art. on Baptism, p. 252) writes: "The baptismal formula in Mat. 28, 19 is in all autho-"rities without exception". And Renan in his work Les Evangiles ch. X writes of this text as follows: "La formule du baptême s'est élargie et "comprend sous une forme assez syncrétique les trois mots sacramentels "de la théologie du temps, le Père, le Fils, le Saint-Esprit. Le germe "du dogme de la Trinité est ainsi déposé dans un coin de la page "sacrée, et deviendra fécond".

The following *testimonia* from works of Eusebius imply another form of text:

1. Comment. in Psal. Ed. Migne Vol. 23, col. 569: πλὴν ἀλλὰ πρώτους τοὺς ἀπὸ τοῦ Ἰσραὴλ καλεῖ ..... λέγων· Οὐκ ἦλθον εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ (Mt 15, 24)· καὶ τοῖς ἀποστόλοις δὲ αὐτοῦ πρώτοις αὐτοῖς κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον παρῄνει φάσκων· Εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε, καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰσέλθητε· πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ (Mt 10, 5. 6).

Εἶτα μετ' ἐκείνους προσέταττε τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς εὐαγγελίζεσθαι πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

2. Ibid. col. 416: οὗτοι (sc. ἀπόστολοι) προσταχθέντες ὑπ' αὐτοῦ τοῦ σωτῆρος μαθητεῦσαι πάντα τὰ ἔθνη, ὑπὸ τῆς αὐτοῦ δυνάμεως ἐμπνευσθέντες, τὴν εἰς πάντα τὰ ἔθνη πορείαν στειλάμενοι, διῆλθον καὶ τὰ βάρβαρα φῦλα καὶ τὴν οἰκουμένην διέδραμον σύμπασαν.

3. In Ps 65, 6, col. 653: σφόδρα δὲ ἀκολούθως εἰπών· 'Ἐκεῖ εὐφρανθησόμεθα ἐν αὐτῷ," ἐπιφέρει· "τῷ δεσπόζοντι ἐν τῇ δυναστείᾳ αὐτοῦ τοῦ αἰῶνος." νοήσεις δὲ καὶ τοῦτο αὐτοῦ λέγοντος ἀκούων τοῦ σωτῆρος· "'Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς· πορεύοντες[1] μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου". Διὸ κατὰ μὲν τὸν Ἀκύλαν εἴρηται "τῷ ἐξουσιάζοντι ἐν τῇ δυναστείᾳ αὐτοῦ δι' αἰῶνος".

4. In Ps 67, 31—36, col. 720: ψιλῇ γὰρ φωνῇ τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς εἰπών· "Δεῦτε ἀκολουθεῖτέ μοι καὶ ποιήσω ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων," δυνάμει τὸ ἔργον ἐποίει· καὶ πάλιν ἐντειλάμενος αὐτοῖς καὶ εἰπὼν πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου". Ἔργῳ τὴν δύναμιν ἐδείκνυ· καὶ αὖθις εἰπών· "Δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας".

5. Ibid. Ps 76, 20, col. 900: ὅπως δὲ ἐν τῇ θαλάσσῃ ἡ ὁδὸς αὐτοῦ γέγονε καὶ αἱ τρίβοι αὐτοῦ ἐν ὕδασι πολλοῖς καὶ ὡς τὰ ἴχνη αὐτοῦ οὐ γιγνώσκεται, εἴσῃ ἐπιστήσας τῇ πρὸς τοὺς μαθητὰς ἐπαγγελίᾳ αὐτοῦ φησάσῃ "πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου" καὶ "ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ κόσμου",

6. In Ps 94, 3, col. 1222: "πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη". Βούλεται γὰρ κ. τ. λ.

7. Comment. in Isaiam, 18; P. G. tom. 24, col. 213: "πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου". Πορευόμενοι δέ φησι κοῦφοι γίνεσθε κ. τ. λ.

8. Demonstr. Evang. I, 3, p. 5: εἰκότως ὁ σωτὴρ καὶ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς εἰπὼν "Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη" ἐπιλέγει "διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν". Οὐ γὰρ τὰ Μωυσέως νόμιμα διδάσκειν πάντα τὰ ἔθνη παρεκελεύσατο, ἀλλ' ὅσα αὐτὸς ἐνετείλατο. Ταῦτα δ' ἦν τὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις αὐτοῦ φερόμενα.

9. Demonstr. Evang. I, 4, p. 8: Τίς δ' ἂν εἴη ὁ ἐκ Σιὼν προεληλυ-

---

[1] Read περιιόντες and see below p. 283f.

θῶς νόμος (Is 2, 3. 4) ἀλλ' ἢ ὁ εὐαγγελικὸς λόγος ὁ διὰ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ ἐκ τῆς Σιὼν προεληλυθὼς καὶ διελθὼν πάντα τὰ ἔθνη; πρόδηλον γὰρ ὡς ἀπὸ τῆς Ἱερουσαλὴμ καὶ τοῦ ταύτῃ προσπαρακειμένου Σιὼν ὄρους . . . ὁ τῆς καινῆς διαθήκης αὐτοῦ ἀρξάμενος νόμος, κἀκεῖθεν προελθών, εἰς πάντας ἐξέλαμψεν ἀνθρώπους ἀκολούθως ταῖς αὐτοῦ φωναῖς, ἃς πρὸς τοὺς αὐτοῦ μαθητὰς πεποίητο, φήσας· "Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν". Τίνα δὲ ταῦτα ἦν, ἀλλ' ἢ τὰ τῆς καινῆς διαθήκης μαθήματα τε καὶ παιδεύματα.

10. Ibidem III, 6, col. 233, p. 131 D: Ὁ δὲ σωτὴρ καὶ κύριος ἡμῶν οὐκ ἐνενόησε μέν, οὐ τετόλμηκε δέ· ἑνὶ δὲ ῥήματι καὶ μιᾷ φωνῇ φήσας πρὸς τοὺς ἑαυτοῦ μαθητὰς "Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν," ἔργον ἐπῆγε τῷ λόγῳ.

The above recurs in the Syriac Theophany, see Nr. 14.

11. Ibidem col. 240, p. 136: ὁ δὲ μηδὲν θνητὸν καὶ ἀνθρώπινον διανοηθεὶς ὅρα εἰ μὴ ὡς ἀληθῶς θεοῦ πάλιν προήκατο φωνὴν αὐτολεξεὶ φήσας τοῖς εὐτελεστάτοις ἐκείνοις αὐτοῦ μαθηταῖς Πορευθέντες ματητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη. καὶ πῶς εἶπον ἂν οἱ μαθηταὶ τῷ διδασκάλῳ πάντως που ἀποκρινάμενοι, τοῦθ' ἡμῖν ἔσται δυνατόν; . . . . Ταῦτα ἢ φησάντων ἂν κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ διανοηθέντων τῶν τοῦ Ἰησοῦ μαθητῶν, μιᾶς προσθήκῃ λέξεως αὐτοῖς ὁ διδάσκαλος λύσιν τῶν ἀπορηθέντων ὑπέθετο, φήσας κατ' ὄρθωσιν "ἐν τῷ ὀνόματί μου". Οὐ γὰρ δὴ ἁπλῶς καὶ ἀδιορίστως μαθητεῦσαι πάντα τὰ ἔθνη προσέταττε, μετὰ προσθήκης δὲ ἀναγκαίας τῆς "ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ". Ἐπειδὴ γὰρ ἡ δύναμις τῆς αὐτοῦ προσηγορίας τοσαύτη τις ἦν, ὥς φάναι τὸν ἀπόστολον ὅτι δὴ Ἐχαρίσατο αὐτῷ ὁ θεὸς τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων. Εἰκότως, τῆς τοὺς πολλοὺς λανθανούσης ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ δυνάμεως τὴν ἀρετὴν ἐμφαίνων, τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς ἔφησε Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματι μου.

12. Ibidem col. 244, p. 138 (After dwelling on the ecumenical spread of Christianity Eusebius desires us): συνομολογεῖν μὴ ἄλλως αὐτοὺς κεκρατηκέναι τοῦ τολμήματος ἢ θειοτέρᾳ καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον δυνάμει καὶ συνεργίᾳ τοῦ φήσαντος αὐτοῖς· "Μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου". Τοῦτο οὖν εἰπὼν ἐπισύνηψεν ἐπαγγελίαν, δι' ἧς ἔμελλον ἐπιθαρρεῖν καὶ προθύμως ἐπιδιδόναι σφᾶς αὐτοὺς τοῖς παρηγγελμένοις. Φησὶ γοῦν αὐτοῖς, Καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμὶ πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.

The above occurs in the Syriac Theophania v, 49, without any difference.

13. Dem. Ev. IX, col. 693, p. 445: Καὶ τοῖς γε αὐτοῦ μαθηταῖς μετὰ τὴν ἐκείνων (sc. Iudaeorum) παραίτησιν προστάττει· "Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου". Οὕτω δῆτα ἡμεῖς μὲν τὰ ἔθνη τὸν προαναφωνηθέντα καὶ πρὸς τοῦ πατρὸς ἀπεσταλμένον προφήτην . . . ἔγνωμεν καὶ κατεδεξάμεθα.

14 (= 10). Mt 28, 19. 20 is cited three times in the fifth book of the Theophania of Eusebius, published and translated by Dr. Samuel Lee in 1842 and 1843. Lee took his text from the Nitrian Codex of the British museum written A. D. 411. The first citation is made in V, 17, as follows (cp. Lee Theoph. in English p. 298): "He (the Sa-"viour) in one single word and in one single oracle, said to his dis-"ciples, *Go ye and make disciples of all the peoples in my name, and* "*teach ye them every thing which I have commanded you.* And the deed "he made to follow the word. And forthwith (*lit.* ad instar eius) were "made disciples in a brief time all the races of the Greeks together and "of the barbarians. But the law was not in a book of the Saviour, but "unwritten was by his command sown among all peoples".

15 (= 11). Theophania V, 46: "But he who used nothing "human or mortal, see how in truth he again conceded the oracle of "God, in the word which he spake to his disciples, the weak ones, say-"ing, *Go ye and make disciples of all the peoples* ..... These things "then (*scil.* How can we do this? How preach to the Romans etc.) "his disciples of our saviour would either have said or thought, so by "a single addition of a word, he resolved the sum of those things of "which they doubted, the sum of them he committed to them in that he "said, ye conquer *in my name*[1]. For it was not that he ordered them "simply and without discriminating, *to go and make disciples of all* "*peoples*, but with this important addition, that he said, *In my name*[1]. "For because of the power of his name did all this come about, even "as the Apostle said, God has given him a name more excellent than "all names, that at the name of Jesus every knee should how, which is "in heaven and in earth and under the earth. Accordingly therefore "he displayed the excellency of the hidden power which he hid from "the many, In his name, and he added the oracle, *In my name*[1].

16 (= 12). Theophania V, 49, p. 336: "I am again compelled

[1] lit. in nomine meo proprio.

"to recur to the question of cause, and to confess that they (the "Disciples) could not otherwise have undertaken this enterprise than by "a divine power which exceeds that of man, and by the assistance of "Him who said to them: *"Go and make disciples of all nations in my "name."* And when he had said this to them, He attached to it the "promise, by which they should be so encouraged as readily to give "themselves up to *the things commanded.* For he said to them *Behold "I am with you always, even to the end of the world."*

We now give those passages of the earlier books of the Theophania in which Mat 28, 19—20 is cited. The first of these is in III, 4, in Lee's version p. 159:

17. "Who, of those that ever existed, is the mortal man, . . . who "bore all this preeminence . . . and could effect so much, that he should "be preached throughout the whole earth? and, that *his name* should "fill the hearing and tongues of *every people* upon the face of the whole "earth? But this no man has done excepting our Saviour alone, who "said to his disciples by word and fulfilled it by deed: "Go[1] and teach "all peoples". — and after a little (Lee p. 160): —

"And, Who is that other (person) who, since the life of man was "set up, ever sought to constitute a *people after his name* — a thing "never yet heard of — and this not in a corner or obscurely in some "part of the earth, but *in the whole earth* under the sun?"

18. The next passage is in IV, 8, Lee p. 223: "That at the "outset he said that he would make them fishers of men, and in "the end openly after his example they should make disciples of all "peoples, together with his peculiar aid (*or* power). From the Gospel "of Matthew: —

"After his resurrection from the dead, all of them together, *as was "commanded them, went to Galilee,* as he told them. *But when they "saw him some of them worshipt him, but others doubted. But he drew "near, gazed on them and said, All power in heaven and on earth is "given to me of my father. Go ye and make disciples of all peoples, "and baptise them in the name of Father and Son and Holy Ghost. "And teach them to observe all that I have commanded you. And, be"hold, I am with you always even to the end of the world."*

---

[1] The Greek is given below Nr. 20. It adds ἐν τῷ ὀνόματί μου which must here have stood in the original. Here then we catch the Syriac translator in the act of garbling his text.

And after a little p. 225 he continues thus: —

"And on this account, he commanded his disciples, not from the "first, but now, *that they should go around and make disciples of all "nations.* But of necessity be added the mystery of cleansing. For it "was right, that those who should be converted from among the heathen, "should he cleansed by his power from all pollution and uncleanness; "because they had been defiled by the error of demons, and had been "holden by the worship of idols, and by uncleanness of all sorts but "had now first been changed from that life of abomination and lawless "practices. These very persons then, did he admonish to teach, — after "this cleansing which is by the mystery of his doctrine, — not, that "they should observe the precepts of the Jews, nor yet the law of Moses, "but all those things which he commanded them to observe. . . . . . He "necessarily therefore stirred them up, and made them readily to con-"fide, — to undertake *the circuit of all peoples and to make disciples of "all races* of men, through the promise by which he counselled them, "saying: Behold I myself am with you.

19. Historia Ecclesiastica III, 5, 2: ἐπὶ δὲ τῇ τοῦ κηρύγματος διδαςκαλίᾳ τὴν εἰς cύμπαντα τὰ ἔθνη cτειλαμένων πορείαν cὺν δυνάμει τοῦ Χριςτοῦ φήcαντος αὐτοῖς Πορευθέντες μαθητεύcατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου.

20 (= 17). Oratio de Laudibus Constantini 16, 8 (p. 294 sq H): Τίς πώποτε . . . . τοcοῦτον ἀρετῆς ἀπηνέγκατο . . . ὡς πάντων τῶν ἐπὶ γῆς ἀνθρώπων ἀκοὴν καὶ γλῶτταν ἐμπλῆσαι τῆς αὐτοῦ προσηγορίας; ἀλλὰ τοῦτό γε οὐδεὶς ἢ μόνος εἷς ὁ ἡμέτερος σωτὴρ μετὰ τὴν κατὰ τοῦ θανάτου νίκην διεπράξατο· τοῖς αὐτοῦ γνωρίμοις λόγον εἰπὼν καὶ ἔργῳ τελέσας· πορευθέντες γοῦν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου, φήσας αὐτοῖς, προειπὼν τε καὶ ἀποφηνάμενος, ὡς ἄρα δεῖ τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ κηρυχθῆναι ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτυρίαν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν, ἅμα λόγῳ τοὖργον ἐπήγαγεν.

21. 22. In the Greek controversial works of Eusebius Mat 28, 19 is cited fully twice, viz. in the *Contra Marcellum Ancyranum*, p. 3, C; and *De Ecclesiastica Theologia* 5, p. 174, a. In both passages we have the *textus receptus*, and the context also implies it.

23. In a third passage, *De Eccles. Theol.* 3, p. 159 d, it is cited, but only as far as the word ἔθνη. The author of these treatises which were written sometime after 336, and before 340, had the textus receptus before him, at least in the two passages.

24. The only evidence which remains is that of the letter, addressed

by Eusebius after the council of Nicea, to his church of Caesarea. In this at the end of his baptismal creed, after the words πιςτεύομεν καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον, is introduced a citation of Mt 28, 19 in its usual form. This letter has only come down to us through the medium of Socrates the historian (I, 8, 38 p. 23), who perhaps took it from the work of Sabinus. There is hardly reason to suspect an interpolation.

23. The evidence of these later writings of Eusebius emphasises by contrast the form of text preserved in the rest of his works. He seems to have found in the codices of Caesarea the following form of text:

πορευθέντες μαθητεύςατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου, διδάςκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅςα ἐνετειλάμην ὑμῖν.

In passages 8 and 9, ἐν τῷ ὀνόματί μου has perhaps been removed after ἔθνη by a scribe who resented so unusual a reading[1]. Both passages occur at the very beginning of the treatise, and so caught the eye of the casual reader. Few can ever have methodically perused so long and learned a work, and therefore the work of correction went no further. It is worthy of notice that in the Greek fragment of the Theophany given in Migne P. G. vol. 24, col. 629 the context involves that verse 19 as well as 18 should have been cited. Verse 18 however stands alone. Verse 19 must therefore have been left out by a copyist.

The passages from the Theophania take rank as independent evidence of the text used by Eusebius, although they repeat passages of his Demonstratio Evangelica and De Laudibus; for where a writer deliberately incorporates entire sections of an earlier work in a later, he must be held to endorse the character of the scripture citations which the earlier contains.

24. Nr. 18 of the above testimonies breaks the harmony of the other citations. The Syriac translator, obliged to render so long a consecutive passage of the Gospels, has merely availed himself of his Syriac vulgate; and copied out from it the entire five verses. Those

[1] "Plerumque in codicibus Graecis, ubi Origenes Eusebius Apollinarius in medium afferuntur ad marginem scriptum observes, ψεύδῃ, *mentiris*. Incidi ego in centonem Colbertinae bibliothecae manuscriptum, qui ad singula Origenis, Eusebii, Apollinarii, etc., loca, singularem hanc cautionem, minio exaratam, in margine affert, ἀνάθεμά ςοι, *anathema tibi*. Quamobrem miror hunc Eusebii commentarium ad nos usque devenisse." Bernard de Montfaucon, Preliminaria in Eusebii commentaria in Psalmos.

familiar with Armenian or Syriac versions know how common was this device of saving labour. At first sight the comment upon this citation when it speaks of the "mystery of cleansing", seems to involve the presence of βαπτίζοντες in the original Greek; but the definition which immediately follows of this cleansing, as being "by the mystery of his doctrine", precludes the idea that the writer had in view the cleansing by the water of baptism, and rather suggests the exorcism at use of the name which preceded baptism, and were specially a "cleansing by his power" from the pollution of demons.

25. Thus we have some 17 attestations of the reading ἐν τῷ ὀνόματί μου, to the exclusion of the words βαπτίζοντες and τοῦ πατρός καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. We have also two passages viz. 8 and 9, favorable to it. One, viz. 18, that is doubtful. Two at least that are neutral. As a matter of fact there are other neutral passages, where the citation only extends as far as the words τὰ ἔθνη, but they were not worth while collecting.

Against this body of testimony we have three passages in the works of Eusebius, in which the *textus receptus* of Mt 28, 19 is cited; and these all belong to the last period of his literary activity which fell after the council of Nice.

26. Two writers earlier than Eusebius, shew a knowledge of this shorter form of text; and neither of them formally cite the passage, but rather echo it. The first is Justinus Martyr in the Dialogue with Tryphon 39, p. 258: Ὃν οὖν τρόπον διὰ τοὺς ἑπτακισχιλίους ἐκείνους τὴν ὀργὴν οὐκ ἐπέφερε τότε ὁ θεός, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ νῦν οὐδέπω τὴν κρίσιν ἐπήνεγκεν ἢ ἐπάγει, γινώσκει ἔτι καθ' ἡμέραν τινὰς μαθητευμένους εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ καὶ ἀπολείποντας τὴν ὁδὸν τῆς πλάνης, οἳ καὶ λαμβάνουσι δόματα ἕκαστος ὡς ἄξιοί εἰσι, φωτιζόμενοι διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Χριστοῦ τούτου.

In another passage of his dialogue, c. 53, p. 272 D, Justin glances at Mt 28, 19: Καὶ τὸ Δεσμεύων . . . (Gen 49, 11) . . καὶ τῶν ἐθνῶν ὁμοίως, τῶν μελλόντων πιστεύειν αὐτῷ, προδήλωσις ἦν. Οὗτοι γὰρ ὡς πῶλος ἀσαγὴς καὶ ζυγὸν ἐπὶ αὐχένα μὴ ἔχων τὸν ἑαυτοῦ, μέχρις ὁ Χριστὸς οὗτος ἐλθὼν διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πέμψας ἐμαθήτευσεν αὐτούς.

Here there is no confirmation or rejection of the words ἐπὶ τῷ ὀνόματι; nevertheless the very occurrence of the passage strengthens the surmise that Justin was acquainted with Mt 28, 19, and really glanced at it in p. 258. In this latter place the words "and abandoning

the path of error" indicates that it was the Gentiles and not the Jews that were daily being made disciples into the name.

The first of the above passages has been recognised by Resch in his *Aussercanonische Parallelstellen* as a citation of Mt 28, 19; but he sets it down, along with three of the passages above adduced from Eusebius, under the head of *Abbreviaturen*, or abridgements of the ordinary text. From such an error a wider reading of Eusebius would have saved him.

27. The second passage is in the Pastor Hermae and is a less certain reference, Simil. IX, 17, 4: πάντα τὰ ἔθνη τὰ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν κατοικοῦντα, ἀκούcαντα καὶ πιcτεύcαντα ἐπὶ τῷ ὀνόματι ἐκλήθηcαν [τοῦ υἱοῦ] τοῦ θεοῦ. λαβόντεc οὖν τὴν cφραγῖδα μίαν φρόνηcιν ἔcχον καὶ ἕνα νοῦν.

The above might almost as well be taken to echo Lc 24, 47, although Harnack commenting on the words: πάντα τὰ ἔθνη, remarks: "Haec vox omnes expellit dubitationes; cf. Mt 28, 19." It is to be remarked that Lc 24, 47 with its keynote: ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουcαλήμ, is seldom absent from Eusebius' mind when he quotes Mt 28, 19; and the Lucan passage itself has the air of being a ***remaniement*** of the Eusebian text of Mt 28, 19. For Luke has merely added the words μετάνοιαν εἰc ἄφεcιν ἁμαρτιῶν, and substituted κηρυχθῆναι . . . εἰc for μαθητεύcατε.

28. The earliest writer who cites Mt 28, 19 in a form approximatting to the text established in the manuscripts of the Gospels, is the Gnostic Theodotus, whose literary activity cannot be precisely dated, but must have been as early as 160. It has been conjectured that he used the Gospel according to the Egyptians. An excerpt (§ 76) from his writings appended to the eighth book of the Stromateis contains the following (Sylb. p. 987):

Καὶ τοῖc ἀποcτόλοιc ἐντέλλεται· περιιόντεc κηρύccετε καὶ τοὺc πιcτεύονταc βαπτίζετε εἰc ὄνομα πατρὸc καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματοc. Dr. P. M. Barnard who has collected the N. T. citations of Clement in a volume of the Cambridge Texts and Studies suggests, perhaps without good reason, that the words εἰc ὄνομα κ. τ. λ. in the above were added by Clement to the text of Theodotus. The use of the word περιιόντεc suggests that in the third of our excerpts from Eusebius on the psalms col. 653 the impossible reading πορεύοντεc is a corruption of περιιόντεc. And this conjecture is confirmed by a neighboring passage in ps. col. 409: τοῦ γὰρ εὐαγγελικοῦ λόγου νεωcτὶ περιιόντοc εἰc τὸν βίον, ξενιζό-

μενα τὰ ἔθνη, καὶ τὴν προτέραν αὐτῶν δεισιδαιμονίαν διεκδικοῦντα συνεκινήθη.

In Rufinus' version also of Origen *in Numeros* Hom. XII, 2, we have the following given as comment on 1 Pet 2, 6: Apostoli ... secundum praeceptum domini *circumeuntes* orbem terrae et implentes, quod mandatum est, ut *doceant omnes gentes*, *baptizantes in nomine patris et filii et Spiritus sancti* etc. Here *circumeuntes* reflects περιιόντες in the original text. It may well be that this word which well fits in with the early belief in the περίοδοι of the Apostles was, if not original, at the least an early variant for πορευθέντες in Mt 28, 19.

The same reading περιιόντες is implied in the citation Nr. 18 of Eusebius by the Commentary which accompanies it: "he commanded his disciples *that they should go around and make disciples of all nations*", and below: "He stirred them up ... to undertake *the circuit* of all peoples *and to make disciples of all races* of men". That, in the long extract which the Syriac translator makes from his vulgate, no equivalent to this phrase is to be found is additional proof that that extract is not to be relied upon as a faithful rendering of what stood in the text of Eusebius.

29. The textus receptus of Mt 28, 19 is found in the Latin version of Irenaeus III, 17, 1: in Tertullian de Baptismo, c. 13 and De Praescriptione c. 8 and 20: in the Διδαχὴ 7, 1, where however it is suspect because of the occurrence in 9, 4 of the same document of the phrase οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου: in the Clementine Homilies XI, 26, and oftener in the Recognitiones as translated by Rufinus: in Hippolytus C. Noetum: in the Acta Thomae, there balanced however by a rival gnostic formula.

30. Clement of Alexandria never cites Mt 28, 19 in his works as preserved to us. In the works of Origen preserved in Greek, Griesbach in his *Symbolae criticae* notes three cases of explicit citation of Mt 28, 19; but in each case the citation stops short at τὰ ἔθνη, leaving us in doubt how his texts continued, whether in agreement with those of Eusebius or with the received text. An indirect reference to the text in the contra Celsum II, 42, (I, 165 K.) points, though not conclusively, to the former alternative. The passage is this: καὶ ἀεὶ ὁρῶντες πληρούμενα τὰ εἰρημένα ὑπ' αὐτοῦ, πρὶν γένηται, τὸ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, καὶ πορευθέντας αὐτοῦ τοὺς μαθητὰς εἰς πάντα τὰ ἔθνη τὸν λόγον αὐτοῦ κατηγγελκέναι. Here the last four words answer to these: 'Teaching them all things whatsoever I have com-

manded you'. And it is significant that Origen gives no hint of the important precept to baptise in the triune name which in our texts intervenes.

31. If we could trust Rufinus' versions of Origen's homilies, we would have to admit that he used the textus receptus at Mt 28, 19 and even set store by it. But we cannot trust them. At the conclusion of his version of the commentary on Romans Rufinus boasts that he had taken much "trouble to fill in what was lacking in Origen", laborem adimplendi quae deerant for this reason: ne pulsatae quaestiones et relictae, quod in homiletico dicendi genere ab illo fieri solet, latino lectori fastidium generarent. The learned Benedictine editor deplores in the following words the zeal shewn by Rufinus for rewriting the author he professed to translate: Sed utinam hoc labore adimplendi quae deerant supersedisset! Ex ejus enim licentia factum est, ut qui legit has homilias, incertus sit utrum legat Origenem, an Rufinum.

The text Mt 28, 19 comes thrice in Rufinus' version of the Commentar in Romanos, in V, 2 and 8; an VIII, 4. The last two passages smack of Rufinus rather than of Origen. No sane critic would undertake to say where Origen ends and Rufinus begins. "Vix certo distingui potest, ubi solus Origenes loquatur, aut ubi suas merces obtrudat Rufinus", says De la Rue (monitum in Exodum). In Hom. viii, § 4 in Exodum, as rendered by Rufinus comes the fourth reference to Mt 28, 19:

Cum ergo uenimus ad gratiam baptismi, uniuersis aliis diis et dominis renuntiantes, Solum confitemur Deum Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. Sed hoc confitentes, nisi toto corde diligamus Dominum Deum nostrum . . . non sumus effecti pars Domini . . . et Dominum, ad quem confugimus, propitium non efficimus, quem non ex toto et integro corde diligimus. Why is *Dominum* alone mentioned, if just before the trine formula had stood in the original Greek? The commentary awakes this suspicion in us.

Thus it is only in Rufinus' work that the text Mt 28, 19 occurs; in three cases embedded in comment which smacks of him rather than of Origen, while in the other two the trine formula is in no way necessitated by the context.

32. It is true that Origen attests the use of the trinitarian formula in baptism, in his Greek commentary on John tom. VI, § 17 in these words used of the person baptised: τῷ ἐμπαρέχοντι ἑαυτὸν τῇ θειότητι τῆϲ δυνάμεωϲ τῶν τῆϲ προϲκυνητῆϲ τριάδοϲ ἐπικλήϲεων. But because the

trine epiclesis was used in his ἀκολουθία of Baptism, it does not follow that the text Mt 28, 19 was in his copies of the N. T. anymore than in those of Eusebius; and the same caution must be used in regard to the references made by Irenaeus and Justin to the use of a trine formula in Baptism.

33. Cyprian of Carthage used the text: "Baptising them in the name of Father, Son and Holy Spirit", as a battlecry in his strife with Pope Stephen: Quomodo ergo quidam dicunt, foris extra ecclesiam, immo et contra ecclesiam, *modo in nomine Christi,* ubicunque et quomodocunque gentilem baptizatum remissionem peccatorum consequi posse, quando ipse Christus gentes baptizari iubeat in plena et adunata trinitate? (Epist. 73 ad Iubaianum). And just before in the same letter: Insinuat trinitatem, cuius sacramento gentes baptizarentur. The official church of Rome however ignored his arguments, and adopted the position that baptism in the name of Christ alone was quite valid. As the canon of the Synod of Nemours (1284) expressed it: Dicimus, infantem baptizatum esse, si baptizans dicit: Baptizo te in nomine Christi.

It in some measure explains this decision of the Popes that the text of Mt 28, 19 was not yet authoritatively fixed by the church. That the Pneumatomachi of the fourth century retained the Eusebian reading can be inferred from the arguments used by and against them.

34. In his discourse: de communione sub utraque specie addressed A. D. 1433 to the Council of Bâle (Mansi concilia XXXIX; col. 858), John of Ragusa used these words: Dominus noster Jesus Christus ascendens in coelum praecepit apostolis dicens, Ite docete—Spiritus Sancti, in quibus verbis dedit eis et limitavit formam baptismi et in persona eorum toti ecclesiae. Et tamen non post longum tempus ipsi apostoli et ecclesia dimittendo dictam formam, *in nomine Patris* etc., traditam per Dominum baptizabant tantum in nomine Christi dicentes: Te baptizo in nomine Domini Jesu Christi.[1] He proceeded to infer that, as the Apostles deviated from their master's precepts in regard to baptism, so the church had a right to set them aside as regards the Eucharist, by withholding the cup from the laity. I do not know if any will pursue his hypothesis a little further and argue that the apostles, when

[1] Thomas Aquinas propounds the same argument III, 9. 66, a. b, ad. 1. John writes (l. c. col. 863): Si enim immutaverunt Apostoli formam baptismi, quae dat essentiam sacramento, taliter ut si quis nunc in illa forma, qua ipsi apostoli, baptizaret, non esset baptismus, quanti magis potest ecclesia mutare vel tollere unam speciem etc.

they "set aside the formam traditam per Dominum", also introduced the Eusebian form of text at Mt 28, 19.

35. A different explanation of the dissonance between Mt 28, 19 and other baptismal formulas found in the New Testament has been broached by certain scholars, whose conclusions, lest I should appear to ignore previous workers in this field, I venture in conclusion to refer to, although, being based on no textual research, they hung entirely in the air and were merely happy guesses.

Canon Armitage Robinson inclines to the view (Art. Baptism in Encyclopaedia Biblica) that Matthew "does not here report the *ipsissi-* "*ma verba* of Jesus, but transfers to him the familiar language of the "church of the Evangelist's own time and locality".

The German scholar Teller in Exc. 2 of his edition of Burnet: De Fide et officiis christianorum, Halae, 1786, p. 262, disputed the genuineness of the text. So did Evanson, vicar of Tewkesbury in his letter to Hurd Bp of Worcester, 2nd Ed. London 1792. Harnack remarks (Dogmengeschichte I, 68): Dass Jesus die Taufe eingesetzt habe, lässt sich nicht direct erweisen; denn Mt 28, 19 ist kein Herrnwort.

Martineau in his "Seat of Authority" Bk. IV, ch. IV, p. 515 writes thus: "The very account which tells us that at last, after his resurrec- "tion, he commissioned his apostles to go and baptize among all nations, "betrayed itself by speaking in the Trinitarian language of the next "century, and compels us to see in it the ecclesiastical editor, and not "the evangelist, much less the founder himself."

Socinus (opera Irenopoli 1656 vol. I, 712 and II, 438) accepted the usual text as genuine, but sought to explain away its obvious meaning by means of tortuous and special pleading.

J. H. Scholten in his work: Die Taufformel (übersetzt von Max Gubalke, Gotha, 1885) wrote: Die gegenseitige Vergleichung der Texte unserer drei ersten Evangelien und die kritische Untersuchung über ihr Alter führen somit zu dem Schlusse, dass dem Bericht über die Einsetzung der Taufe durch Jesus in dem nach Matthäus benannten kanonischen Evangelium ein relativ spätes Datum zuerkannt werden muss.

H. Holtzmann in an article on Baptism in the N. T. in the Zeitschrift f. wissenschaftliche Theol. 1879, p. 401, arrives at a similar conclusion.

36. The following questions therefore need to be discussed.

1. Is the Eusebian and Justin's reading of Mt 28, 19 original?

2. If so, was not the textus receptus created about 130—140?
3. Was it not due to a reaction on the text of Matthew of liturgical, and, specially, of baptismal usage?
4. Did it not arise, like the text of the three witnesses, in the African old Latin texts first of all, thence creep in to the Greek texts at Rome, and finally establish itself in the East during the Nicene epoch, in time to figure in all surviving Greek codices?

[Abgeschlossen 16. November 1901.]

Die Töchter des Philippus.

Von **P. Corssen** in Berlin.

Unter den Gestirnen der asiatischen Kirche werden bei Eusebius von dem Bischof Polykrates von Ephesus Töchter des Apostels Philippus genannt: καὶ γὰρ καὶ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται, ἅτινα ἀναστήσεται τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου, ἐν ᾗ ἔρχεται μετὰ δόξης ἐξ οὐρανοῦ καὶ αναζητήσει πάντας τοὺς ἁγίους, Φίλιππον τὸν τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ὃς κεκοίμηται ἐν Ἱεραπόλει, καὶ δύο θυγατέρες αὐτοῦ γεγηρακυῖαι παρθένοι, καὶ ἡ ἑτέρα αὐτοῦ θυγάτηρ ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη, ἣ ἐν Ἐφέσῳ ἀναπαύεται (H. E. III, 31, 3).

Dasselbe Citat findet sich auch H. E. V, 24, 2ff., hier aber durch die ganze Liste der in Asien bestatteten Kirchenlichter vervollständigt. Der Zweck dieser Aufzählung verlangte, dass von einem jeden der Genannten der Ort, wo er begraben lag, namhaft gemacht wurde. Diese Forderung wird aber der Form nach nicht streng erfüllt. Es werden nämlich einmal Polykarp und Thraseas, sodann Papirius und Melito so zusammengefasst, dass die zugefügte Ortsbestimmung sich scheinbar in jedem Falle nur auf den letzten von beiden bezieht, nämlich Πολύκαρπος . . . καὶ Θρασέας . . . ὃς ἐν Σμύρνῃ κεκοίμηται und Παπίριον . . . καὶ Μελίτωνα . . . ὃς κεῖται ἐν Σάρδεσι. Es ist das aber augenscheinlich nur eine Nachlässigkeit des Ausdrucks, und wie in dem ersten Falle die an den zweiten Namen angeschlossene Ortsbestimmung thatsächlich auch für den ersten zutrifft, so wird die Ortsbestimmung auch in dem zweiten Falle auf beide Namen zu beziehen sein.

Dementsprechend haben wir anzunehmen, dass auch im Anfang der Aufzählung aus κεκοίμηται ἐν Ἱεραπόλει das Prädikat zu δύο θυγατέρες zu entnehmen ist, und dass von den beiden in Hierapolis begrabenen Töchtern, in einer wiederum sprachlich nicht ganz correcten Form, eine dritte in Ephesus ruhende unterschieden wird. Da Polykrates ἡ ἑτέρα sagt, so hat er von einer vierten Tochter nichts gewusst.

Von vier Töchtern des Philippus, die sämtlich in Hierapolis gelebt hätten und mit ihrem Vater dort begraben lägen, sprach dagegen der Montanist Proculus in dem etwas später, unter Zephyrin, geschriebenen Dialog des Gaius und Proculus: μετὰ τοῦτον δὲ προφήτιδες τέσσαρες αἱ Φιλίππου γεγένηνται ἐν Ἱεραπόλει τῇ κατὰ τὴν Ἀσίαν· ὁ τάφος αὐτῶν ἐστιν ἐκεῖ καὶ ὁ τοῦ πατρὸς αὐτῶν (H. E. III, 31, 4 cf. II, 25, 6).

Nach Eusebius hat noch Papias von Hierapolis die Töchter des Philippus gekannt (III, 39, 9 κατὰ τοὺς αὐτοὺς ὁ Παπίας γενόμενος). Offenbar beruht diese Angabe darauf, dass Papias gewisse Wundergeschichten auf sie zurückführte, und allerdings muss Papias sich so ausgedrückt haben, als habe er diese von ihnen unmittelbar gehört; denn Eusebius sagt: Ὁ Παπίας διήγησιν παρειληφέναι θαυμασίαν ὑπὸ τῶν τοῦ Φιλίππου θυγατέρων μνημονεύει. Aber Papias drückte sich auch in der Vorrede seines Werkes zunächst so aus, als wenn er die Überlieferungen der Presbyter aus ihrem eigenen Munde hätte, während er doch offenbar in der Hauptsache von Mittelsmännern abhing.[1] Es ist daher keineswegs

[1] Bei der Wichtigkeit der Stelle komme ich mit Rücksicht auf Zahns neueste Forschungen zur Geschichte des Kanons (Bd. VI, 1900), die ich, wie ich bekennen muss, erst gelesen habe, nachdem mein Aufsatz „Die Presbyter des Irenaeus" bereits gesetzt war, noch einmal auf sie zurück. Ich glaube nachgewiesen zu haben, dass die an sich denkbare Möglichkeit, Papias habe in dem Prooemium die Apostel als Presbyter bezeichnet, nicht zugelassen werden kann. Den Beweis dafür habe ich auf die von Zahn abgelehnte, von mir, wie ich hoffe, mit Sicherheit als zutreffend nachgewiesene Voraussetzung gebaut, dass Irenaeus die auf Grund der Aussage von Presbytern V, 33, 3 berichtete Erzählung aus Papias entlehnt hat (S. 206). Es lässt sich der Beweis aber auch aus dem Prooemium selbst führen. Wenn Zahn behauptet, die Frage τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν u. s. w. sei eine Apposition zu und eine Exposition von dem vorausgehenden τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους, so ist dagegen zu erinnern, dass der Fragesatz vielmehr durch das dieses Object regierende Verbum ἀνέκρινον bedingt ist. Wenn Papias wissen wollte, was Andreas, Petrus und die andern sagten, so erkundigte er sich nach dem, was die Presbyter darüber überliefert hatten. Ihre Worte, ihre Erzählungen enthielten das, was die Apostel gesagt hatten, in den Worten der Presbyter wurden die Worte der Apostel fortgepflanzt. Ich weiss nicht, welchen Anstoss ein richtiges Sprachgefühl an einer solchen Auffassung nehmen könnte, gegen die sich Zahn so empört, dass er sich, wie er versichert, nur mit Mühe in den Schranken der Höflichkeit hält (S. 135). Etwas anderes ist es, wenn Papias dann aus der Frageform in den Relativsatz ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν übergeht. Das ist in der That Exposition von τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους, und es ist nicht ganz richtig, was ich S. 209 Anm. 1 bemerkt habe, dass der Relativsatz lediglich von ἀνέκρινον abhängt, sondern er hängt von τοὺς λόγους ἀνέκρινον ab. Aristion und Johannes sind, wie es von dem zweiten ausdrücklich bemerkt wird, Presbyter. Wir erfahren aber durch Eusebius aus Papias, dass Johannes über Apostel und Apostelschüler berichtete (H. E. III, 39, 15f.). Daraus geht hervor, dass „das, was Aristion und Johannes sagen", unmittelbar mit „den Worten der Presbyter" zusammenfällt, hingegen was Andreas u. s. w. sagte den Inhalt der Worte, d. h. Erzählungen der Presbyter bildet,

ohne weiteres sicher, dass Papias die Töchter des Philippus selbst gekannt habe, im Gegenteil, hätte er mit ihnen in persönlichem Verkehr gestanden, so würde er wohl nicht versäumt haben, so wichtige Zeugen unter seinen Gewährsleuten aufzuzählen.

Aber es kommt auf die ganze Stelle des Eusebius an: Ὡς δὲ κατὰ τοὺς αὐτοὺς ὁ Παπίας γενόμενος διήγησιν παρειληφέναι θαυμασίαν ὑπὸ τῶν τοῦ Φιλίππου θυγατέρων μνημονεύει, τὰ νῦν σημειωτέον. νεκροῦ γὰρ ἀνάστασιν κατ' αὐτὸν γεγονυῖαν ἱστορεῖ καὶ αὖ πάλιν ἕτερον παράδοξον περὶ Ἰοῦστον τὸν ἐπικληθέντα Βαρσαββᾶν γεγονὸς ὡς δηλητήριον φάρμακον ἐμπιόντος καὶ μηδὲν ἀηδὲς διὰ τὴν τοῦ κυρίου χάριν ὑπομείναντος (H. E. III, 39, 9).

---

diese also von Andreas u. s. w. ebenso verschieden sind wie Aristion und Johannes. Zum Beweise dass Apostel Presbyter hätten genannt werden können, verweist uns Zahn auf seine Abhandlung über die Presbyter, S. 79ff. Aber ein Beispiel, dass Andreas, Petrus oder ein anderer Apostel jemals so genannt sei, sucht man hier selbstverständlich vergebens. — Dafür dass Irenaeus V, 33, 3 den Papias ausgeschrieben hat, was von je der Eindruck der Erklärer gewesen ist, wogegen Zahn auf das lebhafteste protestiert (S. 89 ff.), glaube ich ein bisher übersehenes Moment geltend gemacht zu haben, das den blossen Eindruck zum Beweise erhebt (S. 205). Da Zahns Auffassung der Stelle, auf die ich meinen Beweis gegründet habe, mir zeigt, dass ich meine Interpretation gegen mögliche Einwendungen nicht genügend gesichert habe, so möge es gestattet sein, auch auf diese Stelle noch einmal zurückzukommen. Nachdem Irenaeus V, 33, 4 sich auf das Zeugnis des Papias berufen hat, sagt er: *Et adiecit dicens: Haec autem credibilia sunt credentibus. Et Juda, inquit, proditore non credente . . . dixisse dominum.* „Da das *inquit*", sagt Zahn S. 89 Anm. 2, „selbstverständlich den Papias zum Subjekt hat, so gilt das Gleiche auch von *et adiecit dicens.*" Das wäre selbstverständlich, wenn Papias die Geschichte so erzählt hätte, als wenn er sie selber aus dem Munde des Herrn gehört hätte. Aber Papias hat doch auch nur den Johannes erzählen lassen, daher ist es vielmehr natürlich, diesen als Subject zu *inquit* zu denken. Aber ausschlaggebend ist *adiecit dicens.* Hier ist zunächst das Perfect zu beachten, das für Papias nicht passt, da es von diesem im Vorhergehenden heisst *testimonium perhibet.* Mit mehr Recht als Zahn bei dem Prooemium des Papias glaube ich hier an das Sprachgefühl appellieren zu dürfen, dass *adiecit dicens* (προσθεὶς εἶπε Lc 19, 11) eine Formel ist, die zur Verbindung zwischen zwei Erzählungen desselben Autors dient. Es ist also nicht Papias Subject, sondern es kann nur Johannes als solches gedacht sein, auf den das, was im Vorhergehenden als Auskunft des Herrn über die Zustände des tausendjährigen Reiches mitgeteilt ist, zurückgeführt wird. Nun ist aber das für Irenaeus Verräterische, dass er im Vorhergehenden den Johannes gar nicht direct hat erzählen lassen, sondern so schreibt, als berichte er unmittelbar nach den Presbytern: *Quemadmodum presbyteri meminerunt, qui Johannem discipulum Domini viderunt, audisse se ab eo.* Die Wendung καὶ προσθεὶς εἶπεν aber setzt eine Einleitung voraus, wie οἱ πρεσβύτεροι ἔλεγον, ὅτι Ἰωάννης εἶπεν, genau wie wir es nach dem Prooemium des Papias von ihm erwarten müssen. Irenaeus hat also nicht, wie Zahn meint, zwei Berichte mit einander vereinigt, nämlich einen kürzeren aus eigener Erinnerung des von den Presbytern Gehörten und eine Ergänzung dazu aus dem Werke des Papias, sondern das Ganze ist eine einheitliche Geschichte, entlehnt aus dem grossen Werke des Papias.

Die Ausdrücke κατὰ τοὺς αὐτοὺς und κατ' αὐτὸν hat Harnack in seiner grundlegenden Untersuchung über die Zeitbestimmungen in der Kirchengeschichte des Eusebius (Chronologie, S. 3—25) verstehen gelehrt. Zu dem Pronomen ist in beiden Fällen χρόνους, bzw. χρόνον zu ergänzen. Der Wechsel zwischen Singular und Plural ist in diesen Formeln sehr häufig, z. B. III, 18, 1 ἐν τούτῳ, 4 κατὰ τοὺς δηλουμένους, III, 21 ἐν τούτῳ, 22 κατὰ τούτους u. s. w. IV, 8, 1 ἐν τούτοις, 3 κατ' αὐτόν.

Es ist bezeichnend für die von Zahn an Harnack geübte Kritik, dass er an diesem Kapitel mit völligem Stillschweigen vorübergeht. Er selbst findet in dem Ausdruck κατὰ τοὺς αὐτοὺς (oder, wie er schreibt, κατ' αὐτούς), den er auf die Töchter des Philippus samt ihrem Vater bezieht, ein unzweideutiges Zeugnis des Eusebius dafür, dass Papias sich persönlich mit Philippus in Hierapolis berührt habe (Forschungen, VI, S. 166). In Wahrheit sagt Eusebius nichts anderes, als dass Papias ein Zeitgenosse der Töchter des Philippus gewesen sei und dass beide, Papias und die Töchter des Philippus in die Zeit Trajans fielen, in welche er ihn samt Polykarp auch III, 36 setzt[1]. Damit hat Eusebius das, was Zahn behauptet, vielmehr stillschweigend ausgeschlossen.

Eusebius wird durch Philippus von Side ergänzt, der den Eusebius excerpiert, zugleich aber aus Papias selbst ergänzt hat: Παπίας ὁ εἰρημένος ἱστόρησεν ὡς παραλαβὼν ἀπὸ τῶν θυγατέρων Φιλίππου, ὅτι Βαρσαβᾶς ὁ καὶ Ἰοῦστος δοκιμαζόμενος ὑπὸ τῶν ἀπίστων ἰὸν ἐχίδνης πιὼν ἐν ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ ἀπαθὴς διεφυλάχθη. ἱστορεῖ δὲ καὶ ἄλλα θαύματα καὶ μάλιστα τὸ κατὰ τὴν μητέρα Μαναΐμου τὴν ἐκ νεκρῶν ἀναστᾶσαν. περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντων ὅτι ἕως Ἀδριανοῦ ἔζων (s. de Boor in den Texten u. Unters. V, S. 170).

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Auferweckung der Mutter des Manaïmos mit der von Eusebius erwähnten Totenerweckung zur Zeit Trajans identisch ist. Aus Eusebius geht hervor, dass die Erzählung davon auf die Töchter des Philippus zurückging, was aus Philippus von Side nicht unmittelbar folgt; aus diesem aber erfahren wir, dass die wunderbare Geschichte des Justus gleichfalls von ihnen berichtet war, was wiederum aus Eusebius nicht mit Sicherheit zu erkennen ist. Mit diesen beiden Geschichten muss Papias in unmittelbaren

[1] Διέπρεπέ γε μὴν κατὰ τούτους Πολύκαρπος ... καθ' ὃν ἐγνωρίζετο Παπίας. Ich weiss nicht, warum καθ' ὃν sich hier, wie Harnack meint, S. 11, auf Polykarp und nicht auf κατὰ τούτους beziehen soll. Denn der Austausch zwischen Singular und Plural ist, wie oben gezeigt, bei Eusebius nichts weniger als ungewöhnlich, und das Relativ hindert doch nicht das regelmässig unausgedrückt gebliebene χρόνον hinzuzudenken.

Zusammenhang die Behauptung gebracht haben, dass die von Christus erweckten Toten bis Hadrian gelebt hätten. Der Ausdruck ἕως Ἀδριανοῦ braucht nicht unmittelbar dem Werke des Papias entlehnt zu sein, er kann auch dem Berichterstatter angehören, da ja hier keine wörtlichen Citate gegeben sind. Das Fehlen einer Anknüpfungspartikel in dem letzten Satze scheint zu verraten, dass der Excerptor des Philippus hier gekürzt hat. Dieser letzte Satz berührt sich in merkwürdiger Weise mit dem einzigen Fragmente, das uns aus der Apologie des Quadratus erhalten ist: τοῦ δὲ σωτῆρος ἡμῶν τὰ ἔργα ἀεὶ παρῆν, ἀληθῆ γὰρ ἦν, οἱ θεραπευθέντες, οἱ ἀναστάντες ἐκ νεκρῶν, οἳ οὐκ ὤφθησαν μόνον θεραπευόμενοι καὶ ἀνιστάμενοι, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ παρόντες οὐδὲ ἐπιδημοῦντος μόνον τοῦ σωτῆρος, ἀλλὰ καὶ ἀπαλλαγέντος ἦσαν ἐπὶ χρόνον ἱκανόν, ὥστε καὶ εἰς τοὺς ἡμετέρους χρόνους τινὲς αὐτῶν ἀφίκοντο (H. E. IV, 3, 2).

Harnack (Chronol. S. 270) glaubt, dass Papias die Apologie des Quadratus gelesen und benutzt und den allgemeinen Ausdruck εἰς τοὺς ἡμετέρους χρόνους in den bestimmten ἕως Ἀδριανοῦ umgesetzt habe. Ich gestehe, dass mir diese Vermutung sehr wenig Wahrscheinlichkeit zu haben scheint. Wenn irgend eine Erzählung, so sieht doch diese nach mündlicher Überlieferung aus, und Papias thut sich doch so viel darauf zu gute, aus ihr geschöpft zu haben. Eher noch würde ich mir denken können, da sich die Apologie des Quadratus ebensowenig wie das Werk des Papias fest datieren lässt und wir durchaus keine Berechtigung haben, dieses später als jene zu setzen, dass der Apologet den Exegeten benutzt hätte. Aber viel näher liegt doch die Annahme, dass beide aus mündlicher Überlieferung schöpften.

Nun ist es aber doch wohl sicher, dass diese angeblich von Christus auferweckten Menschen im Anfang des 2. Jahrhunderts einer sehr kräftigen Beglaubigung bedurften, denn wir können uns doch nicht vorstellen, dass wenn irgend ein greiser Dunkelmann mit der Behauptung aufgetreten wäre, einst von Christus auferweckt zu sein, er damit ohne weiteres Anklang gefunden hätte. Niemand aber wird glauben, dass Papias und Quadratus selbst solche von Christus auferweckte Toten hätten herumwandeln sehen, sondern für solche Erscheinungen verlangte man apostolische Beglaubigung. Nach dem Zusammenhang nun, in welchem die Erzählung bei Papias gestanden haben muss, scheint es mir von vornherein wahrscheinlich, dass eben die Töchter des Philippus zu Zeugen dieser vorgegebenen Thatsachen gemacht worden waren.

Nun berichtet Eusebius ausser von einem Apologeten auch noch von einem Propheten Quadratus. Da er von beiden in einem ver-

schiedenen Zusammenhang spricht und diesen unter Trajan erwähnt, von jenem aber sagt, er habe seine Schrift unter Hadrian verfasst, so hat man sie für zwei verschiedene Leute gleichen Namens gehalten. Dazu aber nötigt dieser Umstand doch noch keineswegs. Vielmehr wird man, was Zahn (Forsch. VI, S. 48) für unzweifelhaft erklärt, mindestens für höchst wahrscheinlich halten müssen, nämlich, dass Eusebius an beiden Stellen von derselben Person zu sprechen glaube, da er sich an der einen wie an der andern Stelle des blossen Namens, ohne irgend ein unterscheidendes Merkmal, bedient. Dass aber der Apologet und der Prophet thatsächlich ein und dieselbe Person ist, scheint mir aus einer weiteren Überlegung zu folgen.

Eusebius bringt Quadratus mit den Töchtern des Philippus in Zusammenhang, indem er sagt: Τῶν κατὰ τούτους διαλαμψάντων καὶ Κοδρᾶτος ἦν, ὃν ἅμα ταῖς Φιλίππου θυγατράσι προφητικῷ χαρίσματι λόγος ἔχει διαπρέψαι (H. E. III, 37, 1). Auch den Montanisten galt Quadratus als ein Hauptträger des prophetischen Geistes und auch sie setzten ihn mit den Töchtern des Philippus in Verbindung (H. E. V, 17, 3).

Erwägen wir, dass Papias Bischof von Hierapolis war, dass die Töchter des Philippus in Hierapolis begraben sein sollten, dass mit ihnen der Prophet Quadratus in Verbindung gesetzt wurde, der Apologet Quadratus aber dieselbe Wundergeschichte wie Papias erzählte, so ergiebt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit zweierlei: dass die sogenannten Töchter des Philippus die Vermittlerinnen dieser Geschichte waren und dass der Prophet und der Apologet Quadratus mit einander identisch sind.

Wir müssen aber das erwähnte Zeugnis der Montanisten noch näher ins Auge fassen.

Der anonyme Gegner der Montanisten, von dessen im 14. Jahre nach dem Tode der Maximilla veröffentlichten Streitschrift Eusebius im 5. Buche seiner Kirchengeschichte uns einige Fragmente erhalten hat, bezeugte, dass die Montanisten sich auf die ununterbrochene Folge der Propheten und Prophetinnen in der Kirche beriefen (V, 16, 7), und zwar stellten sie nach ihm diese Reihe auf: Agabus, Judas, Silas, die Töchter des Philippus, Ammia und Quadratus, an die beiden letzteren aber schlossen sie unmittelbar die montanistischen Prophetinnen an (V, 17, 3. 4).

Da uns Judas und Silas ebenso wie Agabus aus der Apostelgeschichte als Propheten bekannt sind (15, 32; 11, 28 und 21, 10), so ist anzunehmen, dass bei den Töchtern des Philippus ebenfalls an die Apostelgeschichte gedacht ist (21, 9). Da aber andererseits Ammia und Quadratus unmittelbar auf sie folgen, so müssen die Töchter des Evan-

gelisten mit denen des Apostels identificiert sein. Die zeitliche Verknüpfung des Montanus mit Ammia und Quadratus wird von dem Anonymus nicht angefochten (εἰ γὰρ μετὰ Κοδρᾶτον καὶ τὴν ἐν Φιλαδελφίᾳ Ἀμμίαν, ὥς φασιν, αἱ περὶ Μοντανὸν διεδέξαντο γυναῖκες τὸ προφητικὸν χάρισμα V, 17, 4), denn die Einschränkung (ὥς φασιν) bezieht sich natürlich nicht auf das zeitliche Verhältnis, sondern auf die beanspruchte prophetische Begabung. Sind demnach Ammia und Quadratus noch Zeitgenossen des Montanus gewesen, so müssen sie, wenn wir sein Auftreten mit Harnack (Chronol. S. 375) nach Epiphanius in das Jahr 157 setzen — andere setzen es bekanntlich erheblich später — bis gegen 160 gelebt haben. Da Agabus, Judas und Silas einer-, Ammia und Quadratus andererseits derselben Generation angehören und zwar jene der apostolischen Zeit, diese der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, so ergiebt sich, dass die Liste auf einer grundfalschen chronologischen Vorstellung beruht, die die Annahme einer unerhörten Langlebigkeit der in der Mitte stehenden Töchter des Philippus zur Voraussetzung haben muss.

Während Polykrates von drei Töchtern des Apostels Philippus redet, deren zwei in Hierapolis, die dritte in Ephesus begraben sei, erwähnt die Apostelgeschichte nach der ausgezeichneten Quelle eines Zeitgenossen vier Töchter des Evangelisten Philippus als Prophetinnen in Caesarea (21, 9).

Das sind augenscheinlich zwei verschiedene Traditionen.

Die Montanisten haben beide zusammengeworfen, offenbar unter dem Einfluss der Apostelgeschichte, auf die sie ihre Überzeugung von der ununterbrochenen Fortpflanzung des prophetischen Geistes gründeten. Um so bemerkenswerter ist es, dass Polykrates, trotz der Apostelgeschichte, sich zu dieser Confusion nicht hat verführen lassen. Das beweist, dass es in Hierapolis eine alte und zähe Tradition von den Töchtern des Apostels Philippus gegeben hat. Schon hieraus würde man schliessen müssen, dass bereits Papias unter den Töchtern des Philippus die Töchter des Apostels verstanden habe. Es sagt aber auch Eusebius ausdrücklich, dass es die Töchter des Apostels Philippus seien, von denen Papias gesprochen habe (H. E. III, 39, 9). Papias zeigt sich in diesem Punkte ebenso unabhängig von der Apostelgeschichte wie in dem, was er von dem Lebensende des Judas erzählt (vgl. Preuschen, Antil. S. 62). So bestätigt sich, was ich in meinem früheren Aufsatze zu zeigen versuchte (S. 217), dass für Papias die beiden Bücher des Lucas keine bindende Gültigkeit hatten.

Dass die Töchter des Evangelisten Philippus von Caesarea nach Hierapolis übergesiedelt und dann für Töchter des Apostels gehalten seien und diese thatsächlich bis in die Zeit Hadrians dort gelebt hätten, ist eine Annahme, die durch die dafür erforderliche Voraussetzung einer ungewöhnlichen Lebensdauer an sich unwahrscheinlich und durch die Überlieferung nicht gerechtfertigt ist. Es ist möglich, dass der Apostel Philippus wirklich Töchter gehabt hat. Weiss doch Clemens Alexandrinus zu erzählen, dass er seine Töchter verheiratet habe (Strom. III, 6, 52), was auf eine besondere Überlieferung hinweist. Im höchsten Grade unwahrscheinlich aber ist es, dass sowohl die Töchter des Apostels als die des Evangelisten eine bedeutende Rolle in der Kirche gespielt haben sollten. Von den Töchtern des Evangelisten wusste man zur Zeit des Papias und Quadratus in Kleinasien nichts mehr, man sprach nur von den Töchtern des Apostels. Aber was von diesen erzählt wurde, trägt einen durchaus apokryphen Charakter, während das Zeugnis der Apg. für die Töchter des Evangelisten unanfechtbar ist. Es muss daher angenommen werden, dass die Töchter des Evangelisten unter Steigerung ihres Ruhmes und weiterer Ausschmückung ihrer Bedeutung als Töchter des Apostels in die nachapostolische Zeit versetzt sind. Auf welche Weise Papias und Quadratus dabei getäuscht sind, können wird nicht wissen; getäuscht sind sie sicher, denn weder von den Töchtern des Evangelisten noch des Apostels würden wir glauben, dass sie solche Märchen in die Welt setzten, wie Papias und Quadratus gläubig verbreiteten.

Dafür aber, dass Vorgänge der apostolischen Zeit in die nachapostolische übertragen wurden, haben wir noch ein besonders deutliches Beispiel.

H. E. III, 11 erzählt Eusebius, nach dem Martyrium des Jacobus und der sogleich erfolgten Einnahme Jerusalems seien die noch lebenden Apostel und Schüler des Herrn mit den Verwandten des Herrn, deren mehrere damals noch am Leben gewesen seien, zusammen gekommen, und es sei einstimmig von allen Symeon, der Sohn des Klopas, der Vetter des Herrn, zum Nachfolger des Jacobus erwählt worden. Zu dieser Zeit habe Vespasian nach der Einnahme von Jerusalem eine Nachforschung nach allen aus dem Geschlechte Davids anstellen lassen.

Von dieser Nachforschung ist dann an diesem Orte weiter nicht die Rede. Dagegen erzählt Eusebius c. 20 nach Hegesipp, die Enkel des Judas, des Bruders des Herrn, seien dem Domitian als Abkömmling Davids angezeigt, von ihm verhört, aber als armselige und gemeine

Landarbeiter freigelassen worden. Und c. 32 wird nach derselben Quelle weiter erzählt, sie hätten als Märtyrer und Verwandte des Herrn der ganzen Kirche vorgestanden und seien bis Trajan am Leben geblieben, bis Symeon, der Vetter des Herrn, von den Häretikern angeklagt und nach vieltägiger Folter in einem Alter von 120 Jahren ans Kreuz geschlagen sei.

Der Einfluss Hegesipps tritt schon an der ersten Stelle, wo Eusebius seine Quelle nicht nennt, deutlich hervor. Denn wenn hier die Belagerung Jerusalems in unmittelbare Verbindung mit dem Tode des Jacobus — Jacobus starb nach Josephus Ant. 20, 9, 1 im Jahre 61 — gesetzt wird, so sehen wir aus H. E. II, 23, 18, dass Hegesipp es war, der dies so dargestellt hatte. Denn hier, wo Eusebius den Hegesipp wörtlich citiert, heisst es, nachdem Tod und Begräbnis des Jacobus erzählt sind: καὶ εὐθὺς Οὐεσπασιανὸς πολιορκεῖ αὐτούς. Daneben aber muss Eusebius an der ersten Stelle noch eine andere Quelle gehabt haben. Ihre Spuren finde ich in der Betonung des Umstandes, dass zur Zeit des Martyriums des Jacobus und der Einnahme Jerusalems noch Jünger und Verwandte des Herrn am Leben gewesen seien. Es wird dies mit besonderem Nachdruck von den letzteren hervorgehoben (πλείους γὰρ καὶ τούτων περιῆσαν εἰσέτι τότε τῷ βίῳ). Wer das bemerkenswert fand, hat schwerlich erzählt, dass diese Verwandten bis Trajan gelebt hätten. Gehört nun, wie wir eben gesehen, die Verknüpfung der Einnahme Jerusalems mit dem Tode des Jacobus lediglich dem Hegesipp an, so ist nach der ersten Quelle Symeon offenbar schon 61 gleich nach dem Tode des Jacobus gewählt worden. Erst unter dieser Voraussetzung wird die Bemerkung verständlich, die Apostel, Jünger und Verwandten des Herrn seien von allen Seiten zusammengekommen, um über die Nachfolge des Jacobus zu beraten. Warum sollten sie damit 9 Jahre gewartet und dann die Zusammenkunft in einem dafür möglichst ungeeigneten Zeitpunkte ausgeführt haben? Sehr auffallend ist es ferner, dass die Nachforschung nach den Verwandten des Herrn als Nachkommen Davids von Euseb zweimal, einmal unter Vespasian, das zweite Mal unter Domitian (nach Hegesipp) erzählt wird. Eine Gedankenlosigkeit ist es, wenn angegeben wird, Vespasian habe diese Nachforschung nach der Einnahme Jerusalems angestellt. Dagegen ist das Verfahren an sich offenbar für Vespasian plausibler als für Domitian. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass die erste Quelle erzählte, Symeon habe seinen Sitz von dem Tode des Jacobus bis zur Zeit des jüdischen Aufstandes inne gehabt, und dann sei von Vespasian die Verfolgung aller derer

aus dem Geschlechte Davids befohlen worden. Auffallend ist endlich, dass Eusebius nicht erzählt, was aus der Untersuchung Vespasians geworden sei.

Eusebius kennt nach Symeon bis zum 18. Jahre Hadrians nicht weniger als 13 Namen jerusalemitischer Bischöfe, während der einzige Symeon den Zeitraum von 61 oder 70 bis in die Regierungszeit Trajans hinein füllen muss. Dies Missverhältnis wird bedeutend verringert, wenn wir annehmen, dass Symeon nur bis zu dem Auftreten Vespasians in Judaea seinen Sitz bekleidet habe. Dies alles, scheint mir, drängt zu der Annahme, dass die erste Quelle erzählte, Vespasian habe Symeon hinrichten lassen.

Später verlegte man das Martyrium in die Zeit Trajans. Aber es scheint mir undenkbar, dass man ihn damit zugleich zu einem Manne von 120 Jahren machte, da man erzählte, dass er mehrtägige Folterqualen ausgehalten habe. Zu der Annahme dieser Absurdität wird sich erst Hegesipp gedrängt gesehen haben. Da er an die lukanischen Daten des Lebens Jesu gebunden war und es eine Tradition gegeben haben muss, dass Symeon älter als Jesus war, so wurde er genötigt, eine so unerhörte Lebensdauer für Symeon zu berechnen. Wenn man dagegen davon ausging, dass der Tod Jesu erst um die Mitte des ersten Jahrhunderts stattgefunden habe, so war die Verschiebung des Martyriums des Symeon eine natürliche Folge, deren üble Consequenzen sich erst dann geltend machten, als man die richtige Datierung des Lebens Jesu wiedergefunden hatte.

Ich sehe daher alle diese Erzählungen von dem Hineinragen des Johannes und Symeon in die Zeit Trajans, den Töchtern des Philippus in die Hadrians als eine Bestätigung dafür an, dass die Nachricht, die Christi Tod in das Jahr 58 setzt, aus der Zeit des Papias stammt. Unklarheit und Unwissenheit und auch wohl absichtlicher Betrug hatten diese Verwilderung der chronologischen Vorstellungen herbeigeführt, der dann bald das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte einen wirksamen Damm entgegensetzte.

Bezeichnend ist das Verhalten Eusebs zu den Überlieferungen dieser Zeit. Während er Papias mit Misstrauen gegenübersteht und mit offenbarem Unglauben die Wundergeschichten berichtet, die dieser von den Töchtern des Philippus erfahren zu haben behauptete, so nimmt er dagegen nicht den geringsten Anstoss an der Erzählung des Quadratus, dass die von Christus auferweckten Toten bis auf seine Zeit gelebt hätten. Im Gegenteil, es ist ihm das ein Beweis für die ἀρχαιότης des

Mannes, während er Irenaeus vorwirft, dass er sich zu Unrecht auf die ἀρχαιότης des Papias berufe (H. E. III, 39, 13). Es ist nicht der Massstab der historischen Glaubwürdigkeit, sondern der der kirchlichen Rechtgläubigkeit, den seine Kritik anlegt. Wäre Papias nicht ein Anhänger des Chiliasmus gewesen, so würde er gegen ihn so wenig Misstrauen wie gegen Quadratus und Hegesipp gehegt haben.

[Abgeschlossen 16. November 1901.]

Die Logosstellen in Justins Apologien kritisch untersucht.

Von J. A. Cramer in s'Gravenhage, Holland.

Platos Bemerkung, das Wort sei der grösste Märtyrer, denn es habe immer seinen Vater nötig damit dieser zu Hilfe eile, wenn ihm Unrecht gethan wird, findet seine besondere Anwendung auf die Apologien Justins des Märtyrers; trägt es doch in dieser Hinsicht seinen Namen mit Ehren! Wenn wir seine Verteidigungsschriften lesen, stossen wir so häufig auf eine Unklarheit und Weitläufigkeit, ein Wiederholen derselben Gedanken und eine Unregelmässigkeit des Gedankenganges, dass es uns Wunder nimmt, wie Justin in der alten Kirche dennoch eine so bedeutende Stelle hat einnehmen können. So wie die Apologien uns jetzt vorliegen, sind sie eine verwirrte Masse mit Widersprüchen in Hülle und Fülle, die schwerlich von einem und demselben Verfasser herrühren kann, falls man nicht einen Wirrkopf aus ihm machen will.

Oftmals hat man versucht, Justin von diesem Tadel loszusprechen. Bis jetzt hat mich keiner der Versuche befriedigen können.

In seiner bekannten schönen Ausgabe Justins[1] spricht v. Otto von der eigentümlichen Schreibart des Verfassers.[2] Wenn es ihm aber zu arg wird, gibt er den Abschreibern ein wenig die Schuld.[3]

Auch Th. Zahn sagt, dass Justin schlecht, bisweilen sehr schlecht schreibt.[4] Wie Bücheler[5] hat er versucht, durch einige Textänderungen den Schwierigkeiten hie und da abzuhelfen.

---

[1] Corp. Apologett. Christ. saec. II, ed. Io. Car. Th. eques de Otto, I, ed. III. Jenae 1876. Justini Philosophi et Martyris opera quae feruntur omnia.

[2] Prolegg. c. V. I, p. 72.

[3] I, p. 208, 4. 221, 3.

[4] Zeitschr. f. d. hist. Th. 1875, Zur Auslegung und Textkritik einiger schwieriger patristischen Stellen. S. 7.

[5] Rhein. Mus. XXXV, 1880. Aristides und Justin die Apologeten. Vgl. S. 285.

In seiner Abhandlung über die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts[1] hat Harnack dem Urteil Büchelers beigepflichtet, wenn dieser meint, dass Justins Apologie, weil viel gelesen, früh mit Randbemerkungen und orientierenden Zusätzen versehen worden sei, die nach anderthalbhundert Jahren im Exemplar des Eusebius schon in den Text eingedrungen wären.[2] Wir wissen wie Harnack über den Codex Par. 450, dem einzigen Codex, in dem uns die Apologien Justins erhalten sind,[3] urteilt. Er nennt ihn einen sehr sorglos und lüderlich geschriebenen Codex.[4]

Ein ziemlich grosser Raum ist also der Conjecturalkritik zu lassen. Wir müssen aber noch einen Schritt weiter gehen. Wir haben uns zu fragen, ob nicht die Apologien von späteren umgearbeitet sind und vielleicht ganze Stücke, die nicht von Justin herrühren, eingedrungen sind.

In seinem Werke über die Evangeliencitate Justins des Märtyrers (Göttingen 1891) sagt Bousset[5] zwar, dass sich gegen die Integrität dieser Schriften kein triftiger Grund ins Feld führen lasse, und dass wer die Schriften Justins zum ersten Male liest, leicht auf den Gedanken kommen werde, dass dem wirren Gedankengange Justins hie und da durch Annahme von Interpolationen aufzuhelfen sei, dass aber, wer Justins verworrene Schreibweise kenne, bald von diesem Versuche abstehen werde. Und er hat allerdings Recht. Denn, obgleich mehrere Interpolationen eingedrungen sind,[6] werden doch, wenn man die Interpolationen ausmerzt, die Schwierigkeiten nicht beseitigt; aber Boussets Urteil braucht uns nicht zu beirren, wenn wir durch wiederholte Lesung der Apologien die Umarbeitung mehrerer Schriften zu einer grossen Apologie anzunehmen genötigt sind.

---

1 Texte und Unterss. der altchrl. Lit. I.

2 S. 136.

3 Codex Claromontanus 82 ist nur eine Abschrift des Cod. Par. 450, von einem gewissen Georgios zu Paris in 1541 verfertigt. Vgl Harnack a. a. O. S. 88.

4 S. 77. 79. Hiernach lässt sich schätzen, wie verzweifelt es um den Text solcher Werke bestellt ist, die in C (= A bei v. Otto) allein erhalten sind — das sind aber gerade die wichtigsten: Justins Dialog mit Trypho und die Apologien. Darf man nach Analogie schliessen, so sind allein in den Apologien gegenüber einem supponierten Texte saec. X init. 2—300 Fehler enthalten. Die Texte in C sind aber noch dazu lückenhaft; s. Apol. II, 2, und die grosse Lücke in Dial. 74.

5 S. 12.

6 Früher habe ich darauf hingewiesen in zwei Abhandlungen in Theol. Studiën IX, 1891, Bl. 317—357; 401—436: In welke verhouding staan de beide Apologieën van Justinus tot elkander er wanneer zijn zij vervaardigd? XI, 1893, Bl. 15—33; 138—159: Wat leert Justinus aangaande het persoonlijk bestaan van den Heiligen Geest?

Es bleibt immerhin auffallend, dass Eusebius zweimal aus der zweiten Apologie citiert mit der Bemerkung, dass er es in der ersten Apologie gelesen habe[1] und einmal aus einem uns unbekannten Werke gegen Marcion anführt, was wir in der ersten Apologie finden.[2]

Im allgemeinen hat man sich die Sache ziemlich leicht gemacht. Laemmer sagt, Eusebius habe die Apologien in anderer Reihenfolge gehabt als wir.[3] Krüger, Eusebius habe mit Excerpten gearbeitet, und sich also leicht irren können.[4] Harnack denkt mehr an absichtliche Täuschung, wodurch Eusebius seine Leser in den Wahn zu bringen suchte, er schöpfe aus Quellen, die er in Wirklichkeit nicht mehr besessen habe.[5] Wieder Andere denken an Schreibfehler oder übliche Irrtümer, und allgemein wird angenommen, dass man dem Berichte bei Eusebius nicht zu grosse Wichtigkeit beizulegen habe. Nach meiner Meinung hat man Eusebius mehr beim Worte zu nehmen und sind die Irrtümer mehr auf der Seite seiner Beurteiler als auf seiner Seite zu suchen. Die Beschaffenheit der Apologien macht es wahrscheinlich, dass die Stücke, die Eusebius aus Apol. I citiert, auch wirklich in der ersten Apologie gestanden haben.

Den Faden, der aus der verwirrten Masse herausleitet, soll uns die Logoslehre Justins geben. Das Urteil über diese Lehre mag in mancher Hinsicht bei den Justinforschern verschieden sein; in der Meinung, dass Justin an Zweideutigkeit leide, sind sie doch einig.

Harnack,[6] dem Clemen beipflichtet,[7] sagt, Justin habe sich in seiner Logoslehre der Gemeindetradition angeschlossen, seine eigentliche Meinung sei jedoch „liberaler“ gewesen.

In seinem Aufsatze über die Logoslehre bei Justinus Martyr[8] fasst Paul das Resultat so zusammen, „Der Logosbegriff bei Justin schwankt zwischen dem der Kraft und der Person hin und her; er ist seinem Wesen nach eben sowohl als δύναμις θεοῦ wie als υἱὸς θεοῦ ausgesagt,

---

[1] Euseb. hist. eccl. IV, 8 (ed. Laemmer IV, 12, p. 259) IV, 17 (ed. Laemmer IV, 25, p. 293).

[2] Euseb. Hist. Eccl. IV, 11 (ed. Laemmer IV, 17, p. 265).

[3] Eusebii Pamphili historiae ecclesiasticae libri decem, 1862, p. 293, a. 25, 3.

[4] Th. Litztng. 12, 11 Juni 1892, in seiner freundlichen Recension meines ersten Aufsatzes über Justin.

[5] Texte u. Unterss. I, S. 136ff.

[6] Dogmengeschichte, I, 1886, S. 384.

[7] Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie, 1890, S. 142.

[8] Jahrbb. f. prot. Th. XII, 1886, S. 661—690.

der vor der Schöpfung (von Ewigkeit) beim Vater war, erzeugt vom Vater im Anfang der Dinge, durch den der Vater Alles vom Anfang an gegründet und geordnet".[1]

Auch Waubert de Puiseau kommt in seinem Werke über Justins Christologie[2] zu demselben Resultat. Auf die Frage, ob der Sohn bei Justin immer den Charakter eines persönlichen Wesens behält, antwortet er entschieden: nein.[3] Auch die Stellung, die der Logos zum h. Geist einnimmt, ist nach Paul sehr schwankend. „Der Lehrtropus vom h. Geist ist so wenig ausgebildet, dass der Logos und der Geist auch wieder identisch gefasst werden, beide als Kraft Gottes. Andererseits ist auch die volle Hypostase da, der Sohn ist Gott, θεὸς ὑπάρχει".[4]

Am ungünstigsten urteilt v. Engelhardt über den Apologeten in seinem bekannten Werke über Justin.[5] Wenn man Justin nach seinen eigenen Gedanken beurteilt, sei er Heide gewesen. Er habe die Aussagen über das Leiden und Sterben Christi und über seine erlösende Wirksamkeit aus der geltenden Lehre herübergenommen, ohne sich auf eine lehrhafte Auseinandersetzung einzulassen.[6] Vom wahren Christentum habe er Wenig oder Nichts verstanden, Christus wäre ihm nur der Lehrer, der den Menschen seine Gebote gegeben, damit diese auf dem Wege des Gehorsams sich selber erlösten. Sein Gottesbegriff wäre heidnisch, seine Anthropologie ebenso, kurzum, alle seine Grundanschauungen wurzelten im Heidentum. Was Christliches mit unterliefe, wäre nicht in Übereinstimmung mit diesen heidnischen Gedanken zu bringen, wäre vielmehr lose dazwischen gestreut ohne inneren Zusammenhang.

Mit gutem Recht nimmt Stählin sich des armen Justin an.[7] Er macht auf das widerspruchsvolle Bild, das Engelhardt von Justin entwirft, aufmerksam, während dieser doch auch wieder zugiebt, dass Justin sich die religiös-sittliche Denkweise und die christliche Weltanschauung im Prinzipe angeeignet hat, und Christ gewesen ist nicht blos der Gesinnung und dem unklaren Gefühle nach, sondern nach der festen Gewissheit, dass die „Weisheit der Welt" im Prinzip überwunden ist.[8]

---

[1] S. 688.

[2] De Christologie van Justinus Martyr, Leiden, 1864.

[3] S. 97.

[4] S. 689.

[5] Das Christentum Justins des Märtyrers, eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre. Erlangen, 1878.

[6] S. 386.

[7] Justin der Märtyrer und sein neuester Beurtheiler, Leipzig 1880.

[8] Vgl. v. Engelhardt, S. 486, 487.

„Wer ein wirklicher Christ nach allen Seiten hin ist“, sagt Stählin, „nicht blos in Gesinnung und Gefühl, wer im Glauben an Christum allen Gedanken und Willensbewegungen eine andere Richtung gegeben hat, was Andere und auch wir von Justin glauben, und was v. Engelhardt selbst zugesteht, der kann nicht mehr in all dem, was er redet und denkt, von der heidnischen Weltanschauung abhängig sein, der kann das Christentum, noch dazu unbewusst, nicht wurzelhaft umsetzen und teilweise in sein Gegenteil verkehren.“[1]

Es ist eine eigentümliche Sache, ein Buch wie das Engelhardtsche, so wie die ganze Litteratur, die sich mit dem philosophischen Standpunkte Justins beschäftigt, zu lesen. Sie legt fortwährend ein beredtes Zeugnis ab von der schwierigen Lage, in der sich alle diejenigen befinden, die Justins Apologien als das einheitliche Werk eines Heidenchristen betrachten. Engelhardt legt den Nachdruck auf die heidnisch-philosophischen Gedanken Justins, Stählin auf die christlichen, obgleich er zugestehen muss, dass die Fülle der paulinischen Gedanken sich nicht in seinem Werke finde.[2]

Clemen ist es meiner Meinung nach am wenigsten gelungen, die entgegengesetzten Aussagen Justins zu einem Ganzen zu vereinigen. Er bezeugt, wie verkehrt die exegetische Methode ist, aus einzelnen vielleicht traditionellen Äusserungen auf den allgemeinen Standpunkt eines Schriftstellers schliessen zu wollen und wie viel Unrecht man Justin thut mit dem Vorwurf der Falschmünzerei, der doch mehr noch als nach Justins Beobachtung in der Philosophie, vor allem in der Religion die Überlieferung ihre ausserordentliche Bedeutung behalte und behalten müsse, selbst wenn ihr das gefördertere Denken ganz diametral entgegenstünde.[3] Nach Clemen war Gott dem Justin auf Grund seiner christlichen Bildung und Erfahrung ein über jede menschliche Vorstellung erhabenes Wesen, von dem sich also weder zwei andre Wesen irgendwie abtrennen noch sich ihm an die Seite stellen liessen.[4] Für die Schöpfung brauche Justin keinen vermittelnden „Christus“. Dagegen, wenn Justin den Logosbegriff mit der christlichen Lehre überkam, so musste, sagt Clemen, er ihn doch seinen sonstigen Anschauungen entsprechend ganz bedeutend umformen.[5] Nannte er den Logos

[1] S. 52.
[2] S. 7, 8, 79.
[3] S. 72.
[4] S. 73.
[5] S. 74, 75.

das erste Erzeugnis, das Werk Gottes, so spräche er seinem wahren Standpunkte gemäss. „Justin musste teils dem christlichen Gemeindeglauben zu Liebe die numerische Verschiedenheit des Logos mit aller Macht behaupten, teils war ihm aber auch die einmalige Emanation einer besonderen Hypostase bei seinem eigentlich nicht mehr pantheistischen Gottesbegriff unvorstellbar; aber wenn ihm die Bezeichnung Christi als Geschöpf nicht zu genügen vermochte, so konnte er thatsächlich die Entstehung desselben nicht anders als immer wieder emanatistisch beschreiben; sie war eben nicht widerspruchlos vorzustellen. Daher die schillernde Unklarheit in Justins Aussagen und den Urteilen seiner Kritiker.“[1]

Hat Clemen nun das Rätsel gelöst? Als Christ überkam Justin zwei Sachen, erstens den streng monotheistischen Gottesbegriff, zweitens die hypostatische Existenz des der jüdisch-christlichen Theologie entnommenen Logos. Also kein Widerspruch zwischen älteren heidnisch-philosophischen Anschauungen und neueren christlichen Gedanken, sondern ein Vorhandensein grosser Unklarheit mit Bezug auf die Christologie innerhalb der christlichen Gemeinde. Aber was giebt Clemen das Recht zu der Behauptung, Justin habe in der christlichen Gemeinde den Begriff eines der jüdisch-christlichen Theologie entlehnten hypostatischen Logos als allgemein verbreiteten Glauben vorgefunden? Philo und seine Anhänger waren doch keine Christen. Es gab ohne Zweifel in der christlichen Gemeinde mehrere, die der alexandrinischen Schule angehörten; dass aber ein Heide, wenn er Christ wurde, sich genötigt sah, seinen christlichen Gottesbegriff einer vorhandenen Logos-Christologie anzupassen, das ist eine Hypothese, der aller Grund fehlt. Nach meiner Meinung ist der Begriff eines hypostatischen Logos-Christus erst viel später in der christlichen Kirche aufgekommen. Ist der Logos im Prolog des vierten Evangeliums doch auch nicht eine Hypostase, sondern, wie auch A. N. Jannaris deutlich gezeigt hat[2]: die Offenbarung Gottes. Jannaris ist denn auch nicht mit Clemen einverstanden. Sagt Clemen, dass Justin die numerische Verschiedenheit des Logos-Christus in der Gemeinde vorfand, so nennt Jannaris Justin den frühesten unzweideutigen Zeugen für den Gebrauch des Logos in anthropologischem oder christologischem Sinne als des menschgewordenen Gottessohnes.[3]

---

[1] S. 76.

[2] Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. II, 1901, S. 13—25. St. John's Gospel and the Logos.

[3] S. 16. As a matter of fact, our earliest unmistakable authority for the use of

Viel habe ich den schönen Arbeiten Krügers, Clemens, v. Engelhardts, Harnacks, Pauls und anderer zu verdanken. Was die älteren wie Semisch, v. Otto u. A. bieten hat v. Engelhardt schon in seiner „Einleitung" gegeben.[1] Anregend wirken alle diese Studien allerdings. Am Meisten verdanke ich aber der trefflichen Arbeit Veils,[2] obschon es sich unten zeigen wird, dass ich nicht in Allem mit ihm einverstanden bin.

Sehen wir uns nun die Logosstellen der Apologien etwas genauer an. Apol. II, 10 lesen wir, dass die Lehre der Christen herrlicher sei als alle menschliche Weisheit, weil die Christen den ganzen Logos haben, διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον, d. h. Christum, der um der Menschen willen erschienen ist. Alles, was Philosophen und Gesetzgeber Gutes ausgesprochen haben, sei von ihnen zu Stande gebracht, sofern sie bei ihrer Nachforschung und Betrachtung teilweise den Logos besassen, κατὰ λόγου μέρος δι' εὑρέσεως καὶ θεωρίας ἐστὶ πονηθέντα αὐτοῖς. Dass sie ungeachtet des vielen Guten, was sie ausgesprochen, einander fortwährend widersprächen, kann uns nicht befremden ἐπειδὴ οὐ πάντα τὰ τοῦ λόγου ἐγνώρισαν.

Der Besitz des μέρος τοῦ λόγου war die gewöhnliche menschliche Vernunft. Κατὰ τὸ ἀνθρώπινον konnten sie τὰ πράγματα θεωρῆσαι. Sokrates hat von allen den grössten Eifer entfaltet. Das war die Ursache, dass ihm das nämliche Verbrechen vorgeworfen wurde wie den Christen: er wolle neue Götter einführen. Er sagte deshalb, es wäre weder leicht den wahren Gott zu finden, noch sicher, falls man ihn gefunden, ihn Andern zu verkündigen. Das habe Christus durch seine eigene Kraft zu Stande gebracht. Denn er habe den Menschen Kraft gegeben für seine Lehre zu sterben, was Socrates nicht gekonnt. Keiner habe für seine Lehre sterben wollen; für Christum hätten Handwerker und einfache Leute den Tod verachtet. Denn er sei die Kraft Gottes, und nicht ein Geschöpf menschlicher Vernunft.

Diese Stelle enthält einen grossen Widerspruch. Sagt Harnack doch mit Recht, dass wir hier die stärkste Entgegensetzung haben, die sich zwischen Logos und Logos bei Justin findet.[3] Wir haben hier eine allgemeine Offenbarung: die Christen haben zwar τὸ λογικὸν τὸ ὅλον,

---

λόγος in the anthromorphic or christological sense as the Incarnate Son of God, is Justin the Martyr.

[1] S. 1—70.

[2] H. Veil, Justinus des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums (Apologie I u. II) eingeleitet, verdeutscht und erläutert. Strassburg 1894.

[3] Dogm. Gesch. I, 1886, S. 385.

aber die Heiden haben doch viel Gutes gesagt, weil sie κατὰ λόγου μέρος nachforschten. Socrates hat Christum teilweise gekannt, weil Christus der λόγος war und ist, ὁ ἐν παντὶ ὤν. Auf der anderen Seite wird aber auch wieder eine besondere Offenbarung nachdrücklich betont, der nur die Christen teilhaft sind, denn Christus sei keine ἀνθρωπίνου λόγου κατασκευή.[1] Veil hat die Schwierigkeit gefühlt und übersetzt: „Denn es ist (die Kraft, womit er wirkt) die Kraft des unnennbaren Vaters, nicht (blos) die Ausrüstung menschlicher Vernunft".[2]

Dieser letzte Satz ist ganz in Übereinstimmung mit dem, was wir von den προγεγενημένοι τοῦ Χριστοῦ lesen. Selbst (καί) diejenigen, die vor Christum lebten und auf menschliche Weise, d. h. sofern sie als Menschen thun konnten: κατὰ τὸ ἀνθρώπινον mit der Vernunft (λόγῳ) die Dinge betrachteten, sind angefeindet worden. Es hat also Menschen gegeben, die nicht im Besitz irgendwelcher Offenbarung, sondern mit Hilfe ihres gesunden Menschenverstandes die Abgötterei verurteilt haben. Weil Christus aber keine ἀνθρωπίνου λόγου κατασκευή war, sondern die δύμανις τοῦ ἀῤῥήτου πατρός, hat er durch eigene Kraft zu Stande gebracht, was der beste unter den früheren Menschen nicht hat bewirken können: καὶ χειροτέχναι καὶ παντελῶς ἰδιῶται ἐπείσθησαν αὐτῷ, καὶ φόβου καὶ θανάτου καταφρονήσαντες.

Sehr befremdend ist der Satz: ἃ ὁ ἡμέτερος Χριστὸς διὰ τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως ἔπραξε. Was bedeutet das ἅ? Voran geht: Sokrates ermahnte sein Volk, der Abgötterei abzusagen, indem er sagte: „es ist nicht leicht Gott zu finden, noch ist es sicher den Gefundenen zu verkündigen". Und dann folgt: das hat Christus zu Stande gebracht. Veil übersetzt: „All das". Was hat Christus zu Stande gebracht? Man würde doch erwarten: was Sokrates nicht durch seine Vernunft zu Stande gebracht hat, nämlich, dass Viele für seine Lehre in den Tod gingen, das hat Christus wohl zu Stande gebracht durch seine eigene Kraft. Der Text ist lückenhaft. Eine Zeile scheint ausgefallen zu sein. Ich schlage vor zu lesen: ἅπερ γὰρ Σωκράτης οὐκ ἠδυνήθη ποιῆσαι, ταῦτα ὁ ἡμέτερος Χριστὸς διὰ τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως ἔπραξε. Und dann folgt die nähere Erklärung: Σωκράτει μὲν . . . . Χριστῷ δέ. Die handschriftliche Lesart hat nichts, woran das ἅ anknüpfen kann. Otto

---

[1] Auch ich lese anstatt des handschr. λόγου τὰ σκεύη mit Otto λόγου κατασκευή s. I. I, p. 228), nehme aber mit Paul (Jahrbb. f. prot. Theol. XII, 1886, S. 687) Christum zum Subject, und nicht wie Veil das Neutrum: es ist die Kraft.

[2] A. a. O. S. 51. Wenn das die Meinung des Verfassers wäre, hätte er anstatt οὐχί: οὐ μόνον geschrieben.

giebt in seiner Ausgabe ein Specimen Codicis Regii Parisini 450 und ein Specimen Codicis Claromontani 82. Wenn man die Buchstaben zählt, die jede Zeile enthält, kommt man zu der Zahl 35 bis 40. Und wenn man die Buchstaben der von mir vorgeschlagenen Zeile zählt [ἅ]περ γὰρ Σωκράτης οὐκ ἠδυνήθη ποιῆσαι, ταῦτα . . . . dann hat man die Zahl 36. Eine Zeile ist also ausgefallen, was leicht geschehen konnte, weil beide Zeilen auf α endigten. Die Handschriften lesen ἀνθρωπίου λόγου [τὰ σκεύη]; v. Otto und alle Herausgeber lesen ἀνθρωπείου. Ich lese lieber ἀνθρωπίνου, wegen des κατὰ τὸ ἀνθρώπινον. Sokrates hat keine Jünger gehabt. Christus dagegen hatte deren viele, denn Sokrates suchte λόγῳ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον τὰ πράγματα θεωρῆσαι, Christus aber war keine ἀνθρωπίνου λόγου κατασκευή, sondern die δύναμις τοῦ ἀρρήτου πατρός. Es fällt in die Augen, dass in diesem Zusammenhang von einem Logos, der in jedem Menschen ist, schwerlich die Rede sein kann. Was bedeutet weiter das καί in καὶ οἱ προγεγενημένοι? Sind die Philosophen und Gesetzgeber, die κατὰ λόγου μέρος ἐπονήσαντο keine προγεγενημένοι τοῦ Χριστοῦ gewesen? Oder wird, was von Philosophen und Gesetzgebern gesagt wird, verallgemeinert und bezogen auf Alle, die überhaupt λόγῳ τὰ πράγματα θεωρῆσαι καὶ ἐλέγξαι ἐπειράθησαν?[1] Aber das sind eben die Philosophen und Gesetzgeber gewesen, die κατὰ λόγου μέρος arbeiteten. Der Verfasser nimmt Alle, die vor Christum κατὰ λόγον lebten unter den Namen Philosophen und Gesetzgeber zusammen. Sokrates, also auch ein Philosoph, war πάντων αὐτῶν (das sind eben die προγεγενημένοι τοῦ Χριστοῦ!) der eifrigste. Man kann sich die Sache ganz leicht machen und sagen: der Verfasser habe nicht alle seine Worte auf die Goldwage gelegt. Wenn man unsere Gedanken so zerfasern wollte, würde man schöne Gelegenheit finden! Dem ist allerdings so. Wenn man jedoch durch mehrere Gründe genötigt wird Umarbeitungen in Justins Apologien anzunehmen, wird die Sache anders und kann es seinen guten Grund haben dann und wann auf eine Naht hinzuweisen, wo zwei Stücke aneinander gesetzt sind.

Was der Verfasser II, 10 sagt, lesen wir auch II, 8. Διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου haben die Stoiker gute Arbeit geliefert. Heraklit wird genannt; ist er es doch gewesen, wie Heinze sagt,[2] der den Begriff des Logos zuerst ahnungsvoll in die Philosophie einführte; und Musonius.[3] Das waren Menschen, die κατὰ

[1] So u. A. Veil, a. a. O. S. 51: Übrigens werden auch diejenigen . . .
[2] Heinze, die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, 1872, S. 9.
[3] Vgl. über ihn wie über Heraklit: Veil, a. a. O. S. 123, 124.

λόγον lebten, und deshalb von den Dämonen angefeindet worden sind. Wird II, 10 von einem Leben κατὰ λόγου μέρος und hier von einem Leben κατὰ λόγον gesprochen, so braucht uns das nicht zu verwundern, weil der Logos im Menschen oft als ein Samen oder ein Teil des allgemeinen Logos vorgestellt wird. Die Fähigkeit der Menschen, vernünftig zu denken, ist dann eben dieser Teil des allgemeinen Logos in der Welt.[1] Man kann als Mensch am Logos Teil haben, wie wir I, 46 lesen und doch ἄνευ λόγου leben. Ist das eine Inconsequenz, so mag diese die ganze stoische Lehre treffen; klagen doch die stoischen Philosophen alle, dass so viele Menschen ἄλογοι seien.[2]

II, 13 lesen wir wiederum, dass die Dichter und Schriftsteller der Heiden fast dasselbe wie die Christen gelehrt haben, da jeder ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου, dasjenige was dem Logos verwandt war (τὸ συγγενές), gesehen habe. In den Hauptsachen widersprachen sie einander. Das geschah, weil sie nur matt (ἀμυδρῶς) die Dinge kannten. Man würde erwarten, dass, wie II, 10, als Ursache angegeben würde, dass sie nicht das λογικὸν τὸ ὅλον sondern nur ein τοῦ λόγου μέρος hätten. Aber Nichts davon! Sie widersprachen einander, διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς, während II, 8 gesagt wird, dass διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου die Stoiker κόσμιοι γεγόνασιν. Was II, 10 völlig verständlich ist, durch den Gegensatz von τὸ λογικὸν τὸ ὅλον und τοῦ λόγου μέρος, ist hier II, 13 überaus widersinnig.[3] Auch mag es uns sehr befremden, dass die Lehren der Philosophen und Dichter nicht ἀλλότρια, sondern nur οὐ πάντη ὅμοια den Lehren Christi seien, während sie ἐν κυριωτέροις (!) einander widersprächen.

Und was den Anfang von II, 13 betrifft, so zeigt auch dieser Anfang, dass der Text fehlerhaft ist. Justin sagt dass er herzlich gelacht habe, als er die von den bösen Geistern dem christlichen Lehrgebäude umgeworfene Hülle sah. Mit seiner ganzen Kraft bestrebt er sich als ein Christ erfunden zu werden: Χριστιανὸς εὑρεθῆναι καὶ εὐχόμενος καὶ παμμάχως ἀγωνιζόμενος ὁμολογῶ. Energischer kann er sich nicht auslassen: παμμάχως ἀγωνίζομαι! Nun kommt der Grund: nicht weil die Lehrsätze Platos den Lehren Christi fremd sind, sondern weil sie nicht

[1] Vgl. Heinze, a. a. O. S. 46ff., 145ff.

[2] Vgl. Heinze, a. a. O. S. 270ff.

[3] Cf. v. Otto, De Justini Martyris scriptis et doctrina, Jenae, 1841, pag. 89 Ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς. Illa ratione Martyr male interpretatus est Stoicorum rationem disseminatam (λόγ. σπερμ.).

in jeder Beziehung übereinstimmen. Freilich ein trefflicher Grund! Veil übersetzt, als ob geschrieben wäre: οὐχ ὅτι . . . ἀλλά: „womit ich nicht sage dass Platons Lehren völlig von denen des Christus abweichen, sondern nur dass sie ihnen nicht durchweg gleichkommen“.[1] Nach meiner Meinung hätte dann das zweite ὅτι nicht wiederholt werden dürfen. Aber zugegeben, dass Veil das Richtige getroffen hat, so bleibt es doch befremdend, dass Justin sagt: Ein Christ erfunden zu werden ist Gegenstand meines angestrengten Ringens, womit ich nur sage, dass die Lehren Platons denen des Christus nicht durchweg gleichkommen. Man würde erwarten: als Christ erfunden zu werden ist Gegenstand meines heissen Ringens, womit ich nicht sage, dass Platons Lehren völlig von denen des Christus abweichen, aber doch so bedeutend, dass sie zum ewigen Leben nicht genügen. Man bekommt den Eindruck, dass Justin etwas derartiges gesagt hat und dass eine ungeschickte Hand den Gegensatz hat lindern wollen.

Dass mehr als eine Hand in den Apologien gearbeitet hat, zeigt auch das soeben genannte c. 8. Dort wird ein Gegensatz aufgestellt zwischen οἱ κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος βιοῦντες und οἱ κατὰ τὴν τοῦ παντὸς λόγου γνῶσιν καὶ θεωρίαν βιοῦντες. An und für sich ist diese Parallele durchaus richtig. Wenn wir jedoch den Zusammenhang genauer prüfen, ist sie mindestens befremdend. Der Verfasser spricht von Heraklit und Musonius, die, wie er gesagt, gehasst und getötet worden sind. Justin hat aber nichts vorher über den Märtyrertod des Heraklit ausgesagt. Veil schlägt darum vor πεφυγαδεῦσθαι anstatt πεφονεῦσθαι zu lesen.[2] Einfacher scheint es mir ὡς προέφημεν zu tilgen, als vom Bearbeiter in den Text gebracht.[3] Auch fehlt in den Handschriften οὐ. Sie lesen so: Οὐδὲν δὲ θαυμαστόν, εἰ τοὺς κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρον, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ παντὸς λόγου, ὅ ἐστι Χριστοῦ, γνῶσιν καὶ θεωρίαν πολὺ μᾶλλον μισεῖσθαι οἱ δαίμονες ἐλεγχόμενοι ἐνεργοῦσιν. Diese Worte haben keinen Sinn, v. Otto denkt hinter: θεωρίαν die Worte βιοῦν σπουδάζοντες aus dem vorhergehenden Satz hinzu und schiebt οὐ ein.[4] Man bekommt dann einen ganz guten Sinn, ohne dass indessen die Schwierigkeit gehoben ist. Denn nun stehen κατὰ λόγον βιοῦν und κατὰ πάντα λόγον βιοῦν einander diametral gegenüber, und

---

[1] A. a. O. S. 53.

[2] A. a. O. S. 124.

[3] In meinem Aufsatz in Theol. Studd. IX, 1891, S. 411 ff. habe ich mehrere Beispiele beigebracht.

[4] O. l. I, p. 222. Krüger, Veil u. A. folgen ihm.

wird κατὰ λόγον βιοῦν dem κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος βιοῦν gleichgestellt. Veil hat die Schwierigkeit gefühlt und das erste λόγος durch Vernunft übersetzt. An und für sich ist das correct, und dann kann man so übersetzen, dass alle Steine des Anstosses beseitigt sind. Das aber scheint mir stets das Gefährliche bei den Übersetzungen. Ganz anders wird es, wenn man das Griechische liest. Dann sagt Justin Folgendes: Die Stoiker haben ziemlich gute Arbeit geleistet, denn sie lebten κατὰ λόγον. Desshalb sind sie von den bösen Geistern angefeindet worden. Es braucht uns also nicht Wunder zu nehmen, dass noch viel mehr die Christen von ihnen angefeindet wurden, weil diese nicht wie die Stoiker κατὰ λόγον, sondern κατὰ τὴν τοῦ παντὸς λόγου γνῶσιν lebten. Aber was ist der Unterschied zwischen ὁ λόγος und ὁ πᾶς λόγος? Nein, sagt Justin, ὁ λόγος ist die Vernunft, und ὁ πᾶς λόγος ist Christus! Wird ein Schriftsteller so schreiben?

Wenn wir die Worte: οὐδὲν δε θαυμαστὸν . . . . ἐνεργοῦσιν ausmerzen, ebenso wie in II, 10 die Worte μεγαλειότερα . . . . πολλάκις εἶπον, bekommt man einen guten Sinn.

Die Logos-Christus-Stellen gehören meiner Meinung nach ursprünglich nicht in die Apologien hinein.

Dann brauchen wir uns auch nicht abzumühen die apollinaristische Stelle ὁ φανεὶς δι' ἡμᾶς Χριστὸς γέγονε καὶ σῶμα καὶ λόγος καὶ ψυχή justinisch zu deuten.[1] Die Versuche, die v. Otto, v. Engelhardt, Paul u. A. gemacht haben[2] befriedigen nicht. Auf diese Weise kann man in jeder Ketzerei die reinste Orthodoxie finden! Gleichgiltig zu erklären: wir haben hier denselben Gedanken den wir auch im Johannesevangelium finden: ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο, ist mir doch zu stark, zumal da λόγος im Johannesevangelium eine ganz andere Bedeutung hat, nämlich die von Heilsbotschaft.[3]

Wenn wir endlich noch Apol. I, 32 hinzunehmen, wo nicht vom σπέρμα τοῦ λόγου gesprochen wird, sondern der λόγος das παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα genannt wird, das in den Gläubigen wohnt, dann wissen wir, wie es in Justins Apologien um die Sache des Logos Spermatikos steht.

Veil sucht die Gegensätze, die sich bei Justin finden zu erklären durch Hinweis auf den Versuch des Justin, den stoischen Begriff des

[1] Statt des unverständlichen γεγονέναι schlage ich vor zu lesen: γέγονε γὰρ καὶ σῶμα καὶ λόγος καὶ ψυχή.

[2] Vgl. Veil, a. a. O. S. 130.

[3] Vgl. A. N. Jannaris, Zeitschr. f. Neutest. Wiss. II, 1901, S. 13—25.

Logos Spermatikos mit der platonischen Philosophie zu verbinden. Deren Lehre von einem überweltlichen Gott, der nicht in der Welt aufging, wie der der Stoiker habe seinem christlich-religiösen Bedürfnisse durchaus entsprochen. Der Logos Gottes heisse Logos Spermatikos, sofern sein Wesen und Walten in dem jeder Menschenseele eingepflanzten Keime oder der Anlage eines höheren geistigen Lebens, insbesondere sofern es in dem natürlichen Gottes- und sittlichen Bewusstsein der Menschen sich kundgebe.[1] Veil verfährt wie alle Anderen.

Eine andere Frage ist aber, ob Justin von neuem versucht hat, zu thun was schon von Vielen vor ihm gethan war. Auch Philo hat dasselbe versucht. Er hat den stoischen Pantheismus mit dem platonischen Theismus verbinden wollen und dazu sich des Logos bedient als eines Zwischenwesens zwischen Himmel und Erde. Er hat für seine Logoslehre alle Elemente gebraucht, die in der griechischen Philosophie dafür verwendbar vorlagen und sich darin möglichst an die Anschauungen des Alten Testaments und der philosophischen Vorgänger unter seinen Landsleuten angeschlossen.[2] Wenn II, 13 von dem αὐτὸ τό gesprochen wird, οὗ ἡ μετουcία καὶ μίμηcιc γίνεται, so ist das rein philonisch[3] und auch die θεωρία entspricht der philonischen Mystik, wie diese später im Neuplatonismus sich weiter fortgebildet hat.

Später wird sich zeigen, dass gerade alle die Stellen, worin von dem Logos, den Dämonen, dem Schicksale, dem freien Willen die Rede ist, wo die alttestamentlichen Stellen allegorisch erklärt und die heidnischen Weisen den jüdischen Propheten nachgestellt werden, den Zusammenhang der Apologie unterbrechen. Diese Stellen sind aber gerade alle philonisch! Was Paul von der Logoslehre Justins sagt, dass der Logosbegriff bei Justin hin und her schwankt zwischen dem der Kraft und der Person, kann durchaus vom philonischen Logosbegriffe gelten, und hat nichts specifisch Justinisches an sich. Ist man doch bei Philo stets im Ungewissen, ob nach ihm der göttliche Logos bloss personificiert oder ob er wirklich eine Hypostase ist.[4] Bisweilen wird der Logos unter die Kräfte gezählt, freilich als die erste aller Kräfte, aber es wird ihm auch entschieden eine Persönlichkeit vindiciert. Mit Recht sagt

---

[1] A. a. O. S. 125. S. 134 hat er die leitenden Grundgedanken der Justinischen Logosphilosophie zusammenzufassen versucht.

[2] Heinze, a. a. O. S. 204.

[3] Vgl. Heinze, a. a. O. S. 222.

[4] Heinze, a. a. O. S. 295: die Frage nach der Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit kann mit Ja oder Nein, oder auch weder mit Ja noch mit Nein beantwortet werden.

24. 11. 1901.

Heinze,[1] dass mit der für den Logos sicher stehenden Persönlichkeit übrigens nicht viel gewonnen ist, weil der Begriff der „persönlichen Subsistenz" im Altertum häufig nicht klar gefasst und folgerichtig festgehalten worden ist.

Das Endergebnis, das sich später bestätigen wird, ist dieses, dass uns in Justins Apologien zwei Schriften vorliegen, eine von Justin und eine andere von einem alexandrinischen Juden-Christen, Schriften, die später zu einer Apologie umgearbeitet worden sind, während nachher eine dritte Hand, oder vielleicht mehrere Hände, die orthodox-kirchliche Logoschristologie und überhaupt die orthodoxe Trinitätslehre hineingearbeitet hat.

Es ist klar, wenn man nicht an die Möglichkeit einer Ineinanderarbeitung zweier oder mehrerer Schriften denkt, so muss man so gut, wie das nur möglich ist, aus den vielen Widersprüchen ein Ganzes bilden. Solche Versuche aber treffen nicht zu und führen nicht zum Ziele. Man lässt Justin, ehe er Christ geworden, mit stoischem und platonischem Material operieren, allerlei Anschauungen innerhalb der christlichen Gemeinde vorfinden, die der christgewordene Heide übernehmen musste, von denen er aber bisweilen weniger als die Hälfte verstand; man lässt ihn mit Möller[2] stoisch reden, aber platonisch denken oder versucht mit Semisch[3] das Material seines Logosbegriffes als biblisch vorzustellen, und diesen Begriff nur der Form nach philonisch zu nennen. Aber man kommt damit nicht weiter; man überträgt die Verwirrung von den Schriften Justins auf die christliche Gemeinde; Verwirrung ist es und Verwirrung bleibt es: die Gegensätze werden nicht aufgehoben und man vergisst ganz und gar, dass uns hier kein theologischer Aufsatz sondern eine Apologie vorliegt. Man sei Grieche, Barbar oder Skythe, man denke so griechisch oder barbarisch wie nur möglich, es bleibt durchaus befremdend, dass ein Christ, der, ganz entrüstet und voll Ärger über das ungerechte Verfahren der römischen Behörde, sich der Sache der Christen annimmt, sich dabei aber in allerlei theologische Fragen verlaufen und die Aufgabe des Anwalts mit der des ruhig in seiner Studierstube arbeitenden Theologen verwechselt haben sollte.

Sehen wir uns nun weiter die Logosstellen an. Apol. I, 33 wird Lc 1, 31—35 behandelt: die Kraft Gottes hat die Jungfrau beschattet

[1] A. a. O. S. 294.

[2] Die Kosmologie der griechischen Väter, 1861.

[3] Justin der Märtyrer, II, S. 227, 275, 296.

und geschwängert. Der Engel sprach zu ihr: Ἰδοὺ cυλλήψῃ ἐν γαcτρὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ υἱὸc ὑψίcτου κληθήcεται und dann folgen die bekannten Worte: du sollst ihm den Namen Jesus geben, denn er wird dein Volk erlösen von ihren Sünden. Wer ist aber dieser Geist, diese Kraft, die von Gott herabsteigen sollte? Das ist nichts anderes, sagt Justin, als der Logos, der Erstgeborene Gottes. Dieser beschattete die Jungfrau und bewirkte, dass sie im Schoss empfing, nicht durch Ehegemeinschaft sondern durch Kraft. Hier wird nicht gesagt, dass der Logos Mensch wird, sondern dass der Mensch Jesus durch die Kraft des Logos geboren wird. Aber ist dieser Jesus nicht der Mensch gewordene Logos? So wie Apol. I, 46 uns jetzt vorliegt heisst es deutlich, dass dieser Jesus der Mensch gewordene Logos ist. Wie in II, 8 wird gesagt, dass Christus der Logos ist, οὗ πᾶν γένοc ἀνθρώπων μετέcχε, auf diese Weise, dass οἱ μετὰ λόγου βιώcαντεc Christen seien, κἂν ἄθεοι ἐνομίcθηcαν, wie unter den Griechen Sokrates und Heraklit und Andere, und unter den Barbaren Abraham und Ananias, und Azarias, und Elias und viele Andere, die der Verfasser nicht alle nennen will. Οἱ ἄνευ λόγου βιώcαντεc sind Feinde und Mörder derjenigen gewesen, die μετὰ λόγου lebten. Hier wird also ein Unterschied gemacht zwischen οἱ μετὰ λόγου und οἱ ἄνευ λόγου βιώcαντεc.

Es darf uns nicht befremden, dass man als Mensch am göttlichen Logos teilhaben und zu gleicher Zeit ohne Logos leben kann. Schon bei Heraklit und später auch bei den Stoikern und be Philo finden wir diese Inconsequenz. Aus dem Optimismus, der in dem Weltall überall die Wirkung des göttlichen Logos sieht und alles gut und logisch erachtet, ist in der Ethik der schlimmste Pessimismus entstanden. Gab doch die tägliche Erfahrung ganz etwas anderes als gute, „logische" Menschen zu sehen! Wer die Apologien auf Grund solcher Widersprüche in Teile zerschneiden wollte, würde nur beweisen dass er die stoische Philosophie nicht kennt.

Veil übersetzt μετὰ λόγου durch „mit Vernunft".[1] Ich ziehe diese Übersetzung der Ottoschen vor, der μετὰ λόγου durch „cum logo" übersetzt.[2] Μετὰ λόγου bedeutet soviel als κατὰ λόγον. Pape führt mehrere Stellen an, wo μετὰ die Bedeutung von κατὰ hat.[3] Wir haben hier also denselben Gedanken wie II, 8, wo jedoch nicht μετὰ λόγου sondern κατὰ λόγον steht. Auch wird II, 13 gesagt, dass die guten Gedanken

[1] S. 29.

[2] I, pag. 129.

[3] μετὰ νόμου, μετὰ νόμων (Dem. Lept. 2, 90. Plat. Apol. 33, 6) oder μετὰ καιροῦ.

der trefflichsten Heiden christlicher Besitz waren. Otto übersetzt „cum logo" weil die Worte vorangehen, dass der Christus als der Logos, an dem das ganze Menschengeschlecht Anteil erhalten hat, Gottes Erstgeborener sei. Man bekommt den Eindruck, dass der Verfasser ursprünglich nur, wie II, 8, vom Logos im allgemeinen Sinn gesprochen hat[1] und dass eine spätere Hand, ebenso wie II, 8, die Logoschristologie hineingetragen hat. Wenn wir τὸν χριστὸν . . . . μετέσχε ausmerzen, brauchen wir nicht μετὰ λόγου durch „cum logo" zu übersetzen, was, wenn wir die Worte stehen lassen, jedenfalls geboten ist. Καί ist dann nicht „und" sondern „auch". Mit καί fängt dann die Beweisführung an: (Nicht nur wir, die wir an Christum glauben), auch die mit Vernunft gelebt haben, sind Christen, weshalb diejenigen, die ohne Vernunft gelebt haben, nicht der Verantwortung enthoben, sondern Feinde Christi waren. Dagegen sind die Christen, die mit Vernunft leben, ohne Furcht und Unruhe. Χριστιανοί gehört nicht zu ὑπάρχουσι, sondern zu οἱ δέ, sonst haben wir zweimal dasselbe: οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι und οἱ δὲ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοὶ ὑπάρχουσι. Vielleicht ist βιώσαντες καί zu tilgen. Das Subject von ἀπεκυήθη ist nicht der Logos, sondern Christus. Wie in I, 33 wird auch hier gesagt, dass der Mensch Jesus durch die Kraft des Logos geboren, und nicht, dass der Logos durch die Kraft des Logos Mensch geworden ist.

Diese letzte Anschauung finden wir ebensowenig I, 66. Dort wird gesprochen vom Brot und Wein, die vom Diakon unter die Gemeindeglieder verteilt werden. Diese Nahrung heisse Eucharistie. Nur diejenigen haben daran Teil, die an die Wahrheit der christlichen Lehre glauben, durch die Taufe das Bad der Wiedergeburt empfangen haben und nach Christi Vorschriften leben. Sie essen diese Nahrung nicht wie gewöhnliches Brot, denn ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Jesus Christus (nicht der Logos) ist Fleisch geworden durch den Logos Gottes, dem dieselbe göttliche Kraft innewohnt als dem von Christus herrührenden Gebetswort. Wie durch den Logos Gottes Jesus Christus Mensch geworden, so werden auch Brot und Wein der Eucharistie durch das

[1] Wie auch in Apol. I, 32 οἱ πιστεύοντες . . . . . ἐν οἷς οἰκεῖ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα, ὁ λόγος.

Wort Christi in sein Fleisch und Blut verwandelt. Die Parallelisierung der zeugenden Logoskraft mit dem Gebetswort erscheint uns allerdings fremd, mögen wir mit Clemen sagen, Justin denke hier eben griechisch,[1] oder mit Paul hier ein neues Zeugnis finden vom Schwanken, das der Logosbegriff bei Justin aufweist.[2] Jedenfalls haben wir hier nicht die haarsträubende Vorstellung Veils: der präexistente Christus erzeugt den geschichtlichen Jesus Christus.[3]

Besser als Veil spricht v. Engelhardt von der Wirksamkeit des Logos bei der Erzeugung des Menschen Jesus aus der Jungfrau.[4] Wie Veil sagen kann, dass der Gedanke: der präexistente Christus habe den geschichtlichen Jesus Christus erzeugt, derselbe sei wie der in Joh 1, 14 ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ist mir völlig rätselhaft.[5]

In I, 32 haben wir dieselbe Anschauung: Jesus Christus ist Mensch geworden, hat Blut erhalten ἀλλ' οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος, ἀλλ' ἐκ θείας δυνάμεως. Nun wird gesagt, wer diese δύναμις sei. Sie ist der Logos ἡ δὲ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων καὶ δεσπότην θεὸν καὶ υἱὸς ὁ λόγος ἐστίν. Unter δύναμις in ἐκ θείας δυνάμεως soll dann, obwohl nichts davon gesagt wird, die πρώτη δύναμις μετὰ τὸν θεόν zu verstehen sein. Sonst haben die Worte keinen Sinn. Veil übersetzt ganz richtig[6]: „Es ist aber der Vernunftgeist (= Logos) die erste Kraft nach Gott, dem Vater des Alls und Herrn, und (sein) Sohn". Aber welch eine Anschauung! Der Sohn Gottes (= der Logos) ist Mensch geworden durch die Kraft Gottes. Die Kraft Gottes ist die erste Kraft Gottes. Die erste Kraft Gottes ist der Sohn Gottes. Der Sohn Gottes ist der Logos. Also: der Logos ist Mensch geworden durch den Logos. Ist es nicht, als ob Justin uns hier eine algebraische Aufgabe vorlegte, oder eine Art „Puzzle". So ist es auch in I, 33. Nur fehlt das Bindeglied: die Kraft Gottes ist die erste Kraft Gottes! Sehen wir uns aber I, 32 genauer an, so zeigt sich, dass die Stelle ursprünglich so gelautet hat: τὸ δὲ εἰρημένον „αἷμα τῆς σταφυλῆς" σημαντικὸν τοῦ ἔχειν μὲν αἷμα τὸν φανησόμενον, ἀλλ' οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος. Ὃν τρόπον γὰρ τὸ τῆς ἀμπέλου αἷμα οὐκ ἄνθρωπος πεποίηκεν, ἀλλ' ὁ θεός, οὕτως καὶ τοῦτο ἐμηνύετο οὐκ ἐξ

---

1 A. a. O. S. 70, 71.

2 Jahrbb. f. prot. Theol. XII, 1886, S, 681.

3 S. 81.

4 A. a. O. S. 123.

5 Vgl. den angeführten Aufsatz von Jannaris in der Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1901. Siehe über die Abendmahlslehre der 1. Apologie die ausführliche Darstellung bei Veil, S. 103—106.

6 S. 20.

ἀνθρωπείου σπέρματος γενήσεσθαι τὸ αἷμα ἀλλ' ἐκ δυνάμεως θεοῦ. Die allegorische Exegese können wir ruhig auf Rechnung des Verfassers setzen, aber seine Worte haben einen ganz guten Sinn. Hinter den Worten ἀνθρωπείου σπέρματος sind die Worte ἀλλ' ἐκ θείας δυνάμεως eingeschoben nach Analogie von ἀλλ' ἐκ δυνάμεως θεοῦ am Ende des Satzes. So entstand das lahme ἀλλ' οὐκ ἐξ . . . . ἀλλ' ἐκ. Weiter wurde ἡ δὲ πρώτη δύναμις . . . . ἐροῦμεν eingeschaltet als nähere Erklärung der δύναμις θεοῦ. Mit ἀλλ' ἐκ θείας δυνάμεως fällt nun auch das ὡς προέφημεν am Ende weg.

Was wir bis jetzt gefunden haben, dass die Logos-Christusstellen von einer späteren kirchlich-orthodoxen Hand eingeschoben sind, bestätigt sich auch hier. Daher die unmögliche Vorstellung: der Logos sei durch die Kraft des Logos Mensch geworden, während der ursprüngliche Verfasser nur geschrieben hat: Christus ist durch die Kraft des Logos Mensch geworden.

Auch in I, 33 sind die Worte: Τὸ πνεῦμα οὖν . . . . κατέστησε zu tilgen. Erstens: was bedeutet jenes οὖν? Und zweitens: wo hat Moses gesagt, dass der Logos der Erstgeborene Gottes sei? v. Otto verweist auf das Wort Gen 49, 10, das Justin I, 32 bespricht.[1] „Hoc sane vaticinio" sagt er, „Moses indicavit logon primogenitum esse: nam regnum solet ei reponi qui primogenitus est". Aber solch eine Erklärung ist doch wohl zu übertrieben! Wenn man die Worte τὸ πνεῦμα οὖν . . . . κατέστησε tilgt, steht auch die Erklärung des Namens Jesu besser an ihrem Platze. Auch die letzten Worte ὅτι δὲ οὐδενὶ ἄλλῳ θεοφοροῦνται οἱ προφητεύοντες εἰ μὴ λόγῳ θείῳ, καὶ ὑμεῖς, ὡς ὑπολαμβάνω, φήσετε sind zu tilgen, denn es handelt sich hier nicht um die Frage, wodurch die Propheten belebt wurden, sondern um die Auslegung von Jes 7, 14 und die Jungfrauengeburt. Wenn der prophetische Geist nichts anderes ist als der Logos, wie steht es denn mit der trinitarischen Formel von I, 13: Wir beten Gott an und Jesus Christus und ἐν τρίτῃ τάξει τὸ προφητικὸν πνεῦμα? Wie ist es möglich dass man, falls man keine Interpolationen oder vielmehr Umarbeitungen annimmt, alle die wirren Aussagen als justinisch betrachten kann? Nachdrücklich wird gesagt: Christus der Erstgeborene Gottes sei der Logos. Dann wird ebenso nachdrücklich behauptet: der prophetische Geist sei der Logos, und endlich wird das Bekenntnis aufgestellt: wir beten in dritter Linie, nach dem Logos-Christus, den Logos-Geist an!

Die Aussage: die Propheten werden durch den göttlichen Logos

[1] p. 103.

beseelt, bringt uns auf eine andere Frage, wie es bei Justin um die Inspiration der Propheten steht.

Wenn wir I, 31—60 genau lesen, begegnen wir zwei Anschauungen, eine nach welcher der Prophet spricht und eine nach welcher der prophetische Geist durch die Propheten zum voraus sagt, was dereinst geschehen wird. Man fragt vielleicht, warum kann Justin sich nicht beider Redensarten bedient haben? Dies wäre an und für sich allerdings möglich, aber wenn viele Stücke aus mehreren Gründen verdächtig sind und uns gerade in diesen verdächtigen Stücken fortwährend der Ausdruck: „der prophetische Geist spricht", begegnet, während in zweifellos echten Stücken stets gesagt wird: „der Prophet spricht", dann wird der Ausdruck unwillkürlich zum Probierstein in der Frage, ob dieses oder jenes Stück justinisch sei oder nicht.

Ich will mein Endergebnis, das vielleicht einigen Widerspruch erregen wird, voranstellen. Der Mensch ist seinem wahren Wesen nach immer ein wenig conservativ. Bei theologischen Forschungen ist das vielleicht kein Übel. Wenn aber dieser Zug zum starren Conservativismus ausartet, stiftet er vielen Schaden an! Ich habe lange Zeit versucht CC. 31—60 als ein Ganzes zu betrachten. Mit dem besten Willen der Welt ist es mir nicht gelungen; habe ich doch dem Drängen der Logik nachgeben müssen!

Mein Ergebnis ist folgendes:

Justinisch sind: C. **31** Ἐν δὴ ταῖς τῶν προφητῶν βίβλοις . . . ἐγένοντο προφῆται. C. **32** Μωϋσῆς μὲν οὖν . . . τὴν στολὴν αὐτοῦ und Καὶ Ἡσαίας δέ, ἄλλος προφήτης . . . . . ἐλπιοῦσιν. C. **33** Καὶ πάλιν ὡς αὐτολεξεὶ . . . ἡμῶν ὁ θεός. C. **34** Ὅπου δὲ καὶ τῆς γῆς . . . . . τὸν λαόν μου. C. **35** Ὡς δὲ καὶ λήσειν . . . . . . δειχθήσεται. C. **40** Ἀκούσατε δὲ πῶς . . . . . . δραμεῖν ὁδόν. C. **48** Ὅτι δὲ καὶ θεραπεύειν . . . . . περιπατήσουσιν. C. **50** Ὅτι δὲ καὶ . . . . ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη. C. **51** Ὡς δὲ καὶ . . . . . καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ σὺν αὐτῷ.

Warum gehören die anderen Capitel nicht zur ursprünglichen Apologie?

In I, 30 verspricht Justin aus den Weissagungen der Propheten zu erweisen, dass Christus der Sohn Gottes sei. Dann folgt C. 31 eine Charakterisierung der Propheten mit der bekannten Erzählung von der Entstehung der LXX unter Ptolemäus. Obwohl diese Erzählung sehr geschickt an C. 30 angeschlossen erscheint, halte ich sie doch nicht für justinisch, nicht wegen des Anachronismus von Herodes, der viel später als Ptolemäus Philadelphus lebte — denn Justin kann ebensowohl wie

irgend ein Überarbeiter „reipublicae iudaicae minus gnarus“ gewesen sein[1] — sondern wegen des Ausdruckes: δι' ὧν τὸ προφητικὸν πνεῦμα προεκήρυξε.

I, 35 ist noch deutlich eine Naht zu bemerken. Καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς προφήτης Ἡσαίας θεοφορούμενος τῷ πνεύματι τῷ προφητικῷ ἔφη, lesen wir dort. Dann folgt, nachdem Jes 65, 2 und 58, 2 frei citiert worden ist, καὶ πάλιν ἐν ἄλλοις λόγοις δι' ἑτέρου προφήτου λέγει. Was ist aber das Subjekt von λέγει? „Sc. τὸ προφητικὸν πνεῦμα, paulo ante memoratum“, sagt v. Otto[2] und er hat allerdings Recht. Eine andere Erklärung ist nicht möglich; der Zusammenhang bleibt nichtdestoweniger unklar, zumal erst C. 30 dieselben Worte angeführt werden um zu zeigen, wie der prophetische Geist durch den Propheten ἀπὸ προσώπου τοῦ χριστοῦ redet. Es hat mich stets Wunder genommen, dass Justin seine Beweisführung so oft durch lange Abschweifungen unterbrochen hat. Admodum longas enim Iustinus orationi inculcat digressiones, sagt v. Otto[3]. Ubi id quod propositum est edisserit, alia adiungit quae haud necessario ad illud attinent (Und das in einer Apologie!) Repetit easdem res, fährt v. Otto fort, und dann folgt eine ganze Liste Wiederholungen, die gewiss noch verlängert werden kann. Ist Justin wirklich ein so ungeschickter Schriftsteller gewesen, dass er in seiner Apologie, die doch sachlich und kurz sein sollte, durch allerlei Abschweifungen die Sache der Christen verteidigen wollte und fortwährend durch Ausführungen, die gar nichts mit der Hauptsache zu schaffen hatten, die Aufmerksamkeit von seinem eigentlichen Ziel ablenkte. Wie leidenschaftlich ist der Anfang: Οὐ γὰρ κολακεύσοντες ὑμᾶς διὰ τῶνδε τῶν γραμμάτων οὐδὲ πρὸς χάριν ὁμιλήσοντες, ἀλλ' ἀπαιτήσοντες κατὰ τὸν ἀκριβῆ καὶ ἐξεταστικὸν λόγον τὴν κρίσιν ποιήσασθαι προσεληλύθαμεν, μὴ .... τὴν καθ' ἑαυτῶν ψῆφον φέροντας. ὑμεῖς δ'ἀποκτεῖναι μὲν δύνασθε, βλάψαι δ'οὔ. Und wie würdig der Schluss: καὶ εἰ μὲν δοκεῖ ὑμῖν λόγου καὶ ἀληθείας ἔχεσθαι, τιμήσατε αὐτά· εἰ δὲ λῆρος ὑμῖν δοκεῖ, ὡς ληρωδῶν πραγμάτων καταφρονήσατε, καὶ μὴ ὡς κατ' ἐχθρῶν κατὰ τῶν μηδὲν ἀδικούντων θάνατον ὁρίζετε. προλέγομεν γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκ ἐκφεύξεσθε τὴν ἐσομένην τοῦ θεοῦ κρίσιν, ἐὰν ἐπιμένητε τῇ ἀδικίᾳ. καὶ ἡμεῖς ἐπιβοήσομεν· ὃ φίλον τῷ θεῷ τοῦτο γενέσθω! Machen solche Worte den Eindruck, von einem unerfahrenen Scribenten geschrieben zu sein?[4]

---

1 v. Otto, p. 92.

2 p. 106.

3 Prolegg. p. LXVII.

4 v. Otto, Prolegg. pag. LXIV: Plerumque asermone vitae communis parum rece-

I, 32 fängt Justin an mit Moses, dem ersten Propheten der im voraus gesagt hat, dass Christus erscheinen würde. Auch wird Jesaia 11, 1. 10 und Num 24, 17 citiert. C. 33 wird Christi wunderbare Geburt mit Jes 7, 14 bewiesen. C. 34 wird der Ort seiner Geburt genannt. C. 35 wird gesagt, dass er zum Manne herangewachsen ist. Dann folgt von C. 36 an ein ganzes Intermezzo, das zeigen soll, wie die Weissagungen, ὡς ἀπὸ προσώπου gesprochen, nicht von den Propheten, sondern ἀπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτοὺς θείου λόγου gegeben worden sind. In C. 48 wird gesagt, dass Christus viele Kranke geheilt hat, C. 50 wird von seinem Leiden und seiner Auferstehung gehandelt, während C. 57 über seine Himmelfahrt spricht. Aber nicht nur in C. 50, auch in CC. 32, 35, 38 und 40 ist von seinem Leiden die Rede, während erst in C. 48, von seinen Krankenheilungen gehandelt wird, und der Verfasser C. 50 noch einmal auf das Leiden zurückkommt. In CC. 40 und 41 wird gesagt, dass Christus nach seiner Kreuzigung auferstanden und gen Himmel gefahren, und mit königlicher Macht bekleidet worden ist, und dann lesen wir C. 45 noch einmal, dass Christus auferstanden und gen Himmel gefahren sei, und C. 51 lesen wir es gar zum dritten Male! Und nach der zweimaligen Erwähnung von Christi Himmelfahrt kommt der Verfasser in C. 50 wieder auf Christi Leiden zu sprechen mit Hinweis auf Jes 52, 13—53, 8.

Von der Aussendung der 12 Apostel ist in C. 39 die Rede auf Grund von Jes 2, 3. 4. Dann folgt C. 40: ἀκούσατε δὲ πῶς καὶ περὶ τῶν κηρυξάντων τὴν διδαχὴν αὐτοῦ καὶ μηνυσάντων τὴν ἐπιφάνειαν προερρέθη. Ist das nicht Bis in idem? Wenn wir C. 39 über die Aussendung der 12 Apostel belehrt worden sind, die Christus in die Welt geschickt hat, damit sie seine Lehre verbreiten, kann dann C. 40 folgen, das doch mit seinem ἀκούσατε δέ den Schein erweckt, als sollten wir über eine ganz neue Sache belehrt werden? Und wenn wir zweimal von der Aussendung der Apostel gehört haben, ist es wahrscheinlich, dass wir C. 45 wiederum davon hören?[1]

Viermal wird gesagt (CC. 31, 36, 49 und 53), dass die Juden, die immer Christum erwarteten, ihn, nachdem er erschienen, nicht erkann-

dit, sententiarum ordo saepe impeditus est, singularum enuntiationum structura interdum languida et intricata, phrases vocesque non semper diligenter lectae.

[1] Wahrscheinlich ist C. 40 vom Überarbeiter verstellt worden und war die ursprüngliche Ordnung CC. 35, 48, 50, 51, 40 (vgl. C. 31) C. 40 ist nach C. 39 eingeschoben, weil dort von der Aussendung der 12 Apostel die Rede war. Das Gleichartige ist zusammengefügt. Auch hat der ursprüngliche Text vielleicht so gelautet: ὅπως δὲ καὶ περὶ τῶν κηρυξάντων προερρέθη ... ἀκούσατε.

ten, dass aber die Heiden, die ihn nicht erwarteten, ihn wohl erkannt haben.

Wir haben hier eine verwirrte Masse, der selbst der Schein einer nur einigermassen logischen Ordnung ganz und gar fehlt. Wenn wir aber herausnehmen, was den Zusammenhang unterbricht, fällt es auf, 1) dass alle Stücke fast mit derselben Formel anfangen[1], 2) dass diese Stücke gerade in der Ordnung vorkommen in der C. 31 die Ereignisse des Lebens Jesu aufgezählt werden[2] 3) dass hier nirgends eine Erklärung der Prophetenworte gegeben wird. Der Verfasser fängt mit der Inhaltsangabe an, dann folgen die eigentlichen Worte ohne Weiteres. 4) dass niemals in diesen Stücken auf den prophetischen Geist hingewiesen wird als denjenigen, der die Weissagung giebt, sondern, dass es immer der Prophet selber ist, der spricht[3], 5) dass sich hier auch keine Anführungen aus Pilatusakten oder Petrus-Evangelium (wie C. 35) finden[4]. Justin will aus den Weissagungen erhärten, dass Christus wirklich gewesen ist und gethan hat, was die Christen von ihm glauben. Andere Beweise hat er nicht nötig, würden auch gar nicht am Platze gewesen sein; 6) dass hier nirgends von einem Logos die Rede ist.

Der Verfasser behält also sein Ziel fest im Auge und steuert geradeaus darauf zu, um dann C. 53 mit diesen Worten zu schliessen: Πολλὰς μὲν οὖν καὶ ἑτέρας προφητείας ἔχοντες εἰπεῖν ἐπαυσάμεθα, αὐτάρκεις καὶ ταύτας εἰς πεισμονὴν τοῖς τὰ ἀκουστικὰ καὶ νοερὰ ὦτα ἔχουσι εἶναι λογισάμενοι, καὶ νοεῖν δύνασθαι αὐτοὺς ἡγούμενοι ὅτι οὐχ ὁμοίως τοῖς μυθοποιηθεῖσι περὶ τῶν νομισθέντων υἱῶν τοῦ Διὸς καὶ ἡμεῖς μόνον λέγομεν, ἀλλ' οὐκ ἀποδεῖξαι ἔχομεν.

'Επαυσάμεθα! Er hört also auf. Und gleich darauf fängt er wieder mit frischem Mut an neue Prophetenworte anzuführen: „Aber diese Worte haben keine Beziehung auf Christum", wird jemand sagen. Haben die Worte CC. 37, 40, 44, 47 Beziehung auf Christum? Justin hat sein Ver-

---

1 C. 33 ὡς αὐτολεξεὶ διὰ παρθένου μὲν τεχθησόμενος διὰ τοῦ Ἡσαίου προεφητεύθη, ἀκούσατε. C. 34 ὅπου δὲ καὶ τῆς γῆς γεννᾶσθαι ἔμελλεν ..... ἀκούσατε. C. 35 ὡς δὲ καὶ λήσειν ἔμελλε .... ἀκούσατε. C. 40 'Ακούσατε δὲ πῶς καὶ περὶ τῶν κηρυξάντων .... προερρήθη. C. 48 ὅτι δὲ καὶ θεραπεύσειν πάσας νόσους .... ἀκούσατε. C. 50 ὅτι δὲ καὶ ... παθεῖν ... ὑπέμεινε ...... ἀκούσατε. C. 51 ὡς δὲ καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἔμελλεν ἀνιέναι ..... ἀκούσατε.

2 Die Worte: καὶ υἱὸν θεοῦ ὄντα καὶ κεκλημένον und: καὶ τοὺς ἐξ ἐθνῶν ἀνθρώπους μᾶλλον αὐτῷ πιστεύειν sind als spätere Einschiebsel herauszunehmen.

3 Wahrscheinlich ist διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος, C. 40 ein späterer Zusatz desjenigen, der dieses Capitel hier eingeschoben hat.

4 C. 48 lese ich mit den MSS. αὐτῷ statt ἄκτων.

sprechen eingelöst. Er hat aus den Weissagungen bewiesen, dass Jesus der Christus ist und dass die Christen mit Fug und Recht an ihn glauben.

Es ist leicht zu sehen, dass alles Andere, was in CC. 31—60, nachdem der echte Justin herausgenommen ist, übrig geblieben ist, von derselben alexandrinisch-judenchristlichen Hand herrührt, die die Logosstellen geschrieben hat. Diese Stellen enthalten die Logoslehre angewendet auf die alttestl. Propheten. Auch die allegorischen Erklärungen, CC. 32, 35, 44, 45, sind kostbare Früchte der philonischen Schule, während auch die Methode, alle griechische Weisheit auf Moses zurückzuführen, in seiner Schule sehr beliebt war. Auch wurde das Petrus-Evangelium, das C. 35 citiert worden ist, in judenchristlichen Kreisen viel gelesen.

Auch CC. 1—29 können ebenso wenig von einer und derselben Hand herrühren. Nehmen wir z. B. C. 4. Der Verfasser sagt im Anfang: Ὀνόματος μὲν οὖν προσωνυμία οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν κρίνεται ἄνευ τῶν ὑποπιπτουσῶν τῷ ὀνόματι πράξεων; sieben Zeilen weiter finden wir die nämliche Aussage: Ἐξ ὀνόματος μὲν γὰρ ἢ ἔπαινος ἢ κόλασις οὐκ ἂν εὐλόγως γένοιτο, ἢν μή τι ἐνάρετον ἢ φαῦλον δι' ἔργων ἀποδείκνυσθαι δύνηται. Und wenn auf die erste Aussage folgt: ἐπεί, ὅσον γε ἐκ τοῦ κατηγορουμένου ἡμῶν ὀνόματος χρηστότατοι ὑπάρχομεν (eine bekannte Anspielung auf den Gleichlaut von χριστός und χρηστός), so folgt auf die zweite Aussage wiederum die nämliche Anspielung: .... ὅσον γε ἐκ τοῦ ὀνόματος τοὺς κατηγοροῦντας μᾶλλον κολάζειν ὀφείλετε. Χριστιανοὶ γὰρ εἶναι κατηγορούμεθα· τὸ δὲ χρηστὸν μισεῖσθαι οὐ δίκαιον. Man bekommt unwillkürlich den Eindruck, dass hier zwei verwandte Aussagen zusammengefügt sind. Aber ganz unverständlich ist der weitere Gedankengang. „Wenn einer von den Angeklagten abtrünnig wird und einfach erklärt, er sei kein Christ, wird er freigesprochen als hätten die Behörden ihm nichts nachzuweisen; bekennt er aber, ein Christ zu sein, so wird er wegen dieses Bekenntnisses verurteilt. Man sollte doch den Lebenswandel des Leugnenden sowie des Bekennenden prüfen, damit sich aus diesem Lebenswandel deutlich erzeige, was jedermann sei.“ So weit ist Alles in Ordnung. Aber was folgt dann? Ὃν γὰρ τρόπον παραλαβόντες τινὲς παρὰ τοῦ διδασκάλου χριστοῦ μὴ ἀρνεῖσθαι ἐξεταζόμενοι παρακελεύονται, τὸν αὐτὸν τρόπον κακῶς ζῶντες ἴσως ἀφορμὰς παρέχουσι τοῖς ἄλλως καταλέγειν τῶν πάντων Χριστιανῶν ἀσεβείαν καὶ ἀδικίαν αἱρουμένοις. Befremdend ist, dass erst eine Anspielung auf den Christennamen gemacht wird, dass dann über Christen gesprochen wird und dass erst C. 12 gesagt wird, woher der Christenname stammt. Aber am auffallendsten

ist, dass hier von schlechtlebenden Christen, die Anlass geben, dass allen Christen Gottlosigkeit und Schlechtigkeit nachgesagt wird, die Rede ist.[1] Im Vorhergehenden handelt es sich aber nicht um schlechtlebende Christen, sondern nur ganz im Allgemeinen um Christen, die ungerechterweise auf den Namen hin verurteilt werden. Ein Glied scheint ausgefallen zu sein, nämlich der Gedanke, den wir C. 7 finden: Ἀλλά, φήσει τις, ἤδη τινὲς ληφθέντες ἠλέγχθησαν κακοῦργοι. Ohne diesen Gedanken ist die Stelle in C. 4 von den κακῶς ζῶντες Χριστιανοί unverständlich. Ist es denkbar, dass Justin erst sehr viel später, C. 7, einen Gedanken einführt, der unmöglich in C. 4 entbehrt werden kann und dazwischen über das Werk der bösen Geister und über die Verehrungsobjecte der Christen eine lange Auseinandersetzung bringt, die zur Folge hat, dass C. 7 ganz unvermittelt an C. 6 anschliessen muss? Veil sagt[2]: „unzweifelhaft wird hier der schon C. 4 ausgesprochene Gedanke wieder aufgenommen." Er will die verdorbene Stelle in C. 7 wieder herstellen durch Einschiebung von κακῶς ζῶντας ἐλέγξετε, wodurch ein fehlendes „uns" als Objekt von καταδικάζετε notwendig wird. Der handschriftliche Text giebt keinen guten Sinn: Καὶ γὰρ πολλοὺς πολλάκις, ὅταν ἑκάστοτε τῶν κατηγορουμένων τὸν βίον ἐξετάζητε, ἀλλ' οὐ διὰ τοὺς προλεχθέντας καταδικάζετε. Wie wir sehen, fehlt das Verbum in dem Hauptsatz; v. Otto wiederholt καταδικάζετε aus der Apodosis und übersetzt: sane multos multoties, quum singulatim in vitam reorum inquiritis, condemnatis, sed non propter praedictos condemnatis.[3] Ich kann dieser Auffassung ebensowenig wie der Veil'schen Emendation zustimmen. Diese πολλοί sollen schlechte Christen sein. Dann hat Justin sich sehr ungeschickt ausgedrückt! Er will in seiner Verteidigungsschrift die Christen von dem Tadel, als sollten sie ein schlechtes Leben führen, lossprechen. Er giebt sich alle Mühe zu zeigen, dass die Christen nicht nur nicht so schlecht sind wie man von ihnen aussagt, sondern vielmehr die besten Staatsbürger seien. Ist es dann wahrscheinlich, Justin würde durch die Aussage: „Vielfach und bei Vielen würdet ihr, wenn ihr jedesmal den Lebenswandel der Angeklagten einer Untersuchung unterziehen wolltet, finden, dass sie übel gelebt haben", seine eigenen Fenster einwerfen und das bescheidene τινές des Widerparts mit einem καὶ γὰρ πολλοὺς

---

[1] Auffallend ist, dass der Artikel vor κακῶς ζῶντες fehlt, worauf Th. Zahn schon hingewiesen hat, Seine Conjectur παρακρούοντας statt παρακελούοντας scheint mir aber nicht empfehlungswert. (Zeitschr. f. hist. Theol. 1875, S. 70).

[2] A. a. O., S. 70.

[3] Corpus apol. I, p. 25.

πολλάκις so aufs Äusserste steigern? Veil übersetzt „wenn ihr unterziehen wolltet," aber das ist nicht die Bedeutung von ὅταν; ὅταν bedeutet: so oft als, von einer öfters wiederkehrenden Handlung in Bezug auf die Gegenwart (cf. Mt 15, 2, Jo 8, 44, Röm 2, 14). Ὅταν wird hier mit conj. praes. construiert, und nicht mit Aor. Die Übersetzung lautet also: „jedesmal wenn ihr den Lebenswandel der Angeklagten einer Untersuchung unterzieht". In C. 4 fordert Justin, dass der Lebenswandel des Leugnenden und des Bekennenden einer Untersuchung unterzogen werden soll. Denn das geschieht nicht. Bei den Christen gilt schon der Name als Schuldbeweiss. Und nun wird hier mit so vielen Worten gesagt, dass ἑκάστοτε τῶν κατηγορουμένων ὁ βίος ἐξετάζεται! Das ist eben gerade, was Justin verlangt: Ὅθεν πάντων τῶν καταγγελλομένων ὑμῖν τὰς πράξεις κρίνεσθαι ἀξιοῦμεν. Also ist die Apologie Justins ganz überflüssig; denn er bekennt, dass jedesmal geschieht, was er dringend fordert.

Man muss einen andern Weg einschlagen. Die πολλοί sind nicht frevelhafte Christen, sondern Frevler im Allgemeinen. Die Worte haben Bezug auf das übliche rechtliche Verfahren der Römer. Πολλοὺς πολλάκις καταδικάζουσιν ἐλεγχθέντας. Das kommt fast jeden Tag vor. Und das geschieht immer: ὅταν ἑκάστοτε τῶν κατηγορουμένων ὁ βίος ἐξετάζηται, denn die Römer verurteilen niemals ohne das Leben der Angeschuldigten einer gerichtlichen Untersuchung unterzogen zu haben. Und wenn dann durch die Untersuchung ihre Schuld ans Licht getreten ist, werden sie verurteilt: διὰ τοῦτο ἐλέγχθεντες καταδικάζονται. Die verdorbene Stelle in C. 7 muss auf diese Weise wiederhergestellt werden: καὶ γὰρ πολλοὺς πολλάκις, ὅταν ἑκάστοτε τῶν κατηγορουμένων τὸν βίον ἐξετάζητε, διὰ τοῦτο ἐλεγχθέντας, καταδικάζετε. Für προλεχθέντας lese ich ἐλεγχθέντας, und für διὰ τοὺς: διὰ τοῦτο, indem ich ἀλλ' οὐ ausmerze. Wie das in den Text gekommen ist, weiss ich nicht. Es kann aber auch sein, dass ἀλλ' οὐ διὰ τοὺς προλεχθέντας eine Frage ist, von einem Leser auf den Rand gesetzt und von einem Abschreiber in den Text aufgenommen. Jedenfalls ändert sich der Sinn dadurch nicht. Es kam bisweilen vor, dass unter den Missethätern auch Christen waren. Diese Christen waren also nicht wegen ihres Christentums, sondern wegen dieses oder jenes Verbrechens angeschuldigt. Wenn zufälligerweise ein Christ unter den Frevlern gefunden wurde, nahmen sogleich Viele Anlass allen Christen Missethaten nachzuweisen. Das war doch ungerecht. Justin fordert, dass nicht nur von πολλοί und πολλάκις das Leben geprüft wird, sondern von Allen, auch von den

Christen, damit jeder Christ als gerechter Christ freigesprochen oder als schlechter Christ verurteilt werde. Ὅθεν „πάντων“ τῶν καταγγελλομένων (und nicht πολλῶν, denn dieses πάντων steht mit πολλούς parallel) ὑμῖν τὰς πράξεις κρίνεσθαι ἀξιοῦμεν.

Ich lasse diese Worte unmittelbar auf καταδικάζετε folgen. Die Stelle καθόλου . . . . προσαγορεύονται ist ein Einschiebsel. Wir lesen dort, dass es unter den Philosophen Menschen gegeben habe, die ungeachtet der Verschiedenheit ihrer Meinungen alle ohne Unterschied als Philosophen bezeichnet worden sind, und dass es ebenso unter den Barbaren σοφοί gebe, die alle ohne Unterschied als Christen bezeichnet werden. Das möge an und für sich zutreffend sein, aber was in aller Welt hat diese Wahrheit mit dem Gang des Beweises zu schaffen? Justin will, dass man den Lebenswandel der Christen prüfen und zwischen guten und schlechten Christen einen Unterschied machen soll. Und diese Frage stützt er mit der Behauptung, dass man bei den Griechen keinen Unterschied zu machen gewöhnt ist zwischen Philosophen und Philosophen! Ein sonderbarer Beweggrund! Machet doch Unterschied zwischen guten und schlechten Christen, denn bei den griechischen Philosophen macht ihr diesen Unterschied nicht. Man behauptet: Justin wolle nur sagen, dass es unter den Philosophen Leute gegeben hat, die den Namen von Philosophen nicht verdienten, und dass es ebenso unter den Christen Leute gebe, die wohl Christen heissen, aber durch ihr schlechtes Leben zeigen, keine wahre Christen zu sein. Dieser Sinn wird hineingelegt; sagen doch die Worte ganz etwas Anderes? καίπερ τῶν „δογμάτων“ ἐναντίων ὄντων: hier steht nichts von Leuten, die des Philosophennamens unwürdig sein sollten. Jedenfalls ist von schlechtlebenden Philosophen hier nicht die Rede, ebenso wenig als in C. 4. Man legt das mit Unrecht hinein, weil man sonst die Stelle nicht erklären kann. Was C. 7 von den Philosophen gesagt wird, ist nur in einer Schrift über die Ketzer am Platze. Wenn man sagt, dass es unter den Christen Menschen (Ketzer) gebe, die den Christennamen mit Unrecht tragen, ebenso wie es unter den Philosophen Menschen gebe, οἱ οὐδὲν ἄξιον τῆς ὑποσχέσεως πραττούσιν (C. 4) dann ist eine solche Parallele jedenfalls zutreffend. In solchem Zusammenhange kann man auch sagen, was wir in C. 7 lesen. Ebenso wie bei den Philosophen jedermann ein Philosoph genannt wird, καίπερ τῶν δογμάτων ἐναντίων ὄντων, wird auch jedermann ein Christ genannt, wenn er sich den Anschein eines Christen giebt, obgleich er gerade das Gegenteil von der christlichen Wahrheit lehre.

Das lesen wir C. 26. Nachdem der Verfasser von den Ketzern Simon Magus, Menander, Marcion gesprochen, fährt er fort: Πάντες οἱ ἀπὸ τούτων ὁρμώμενοι (das sind natürlich die Ketzer: „alle diejenigen, die ihrer Richtung angehören", wie Veil richtig übersetzt, S. 16) ὡς ἔφημεν, Χριστιανοὶ καλοῦνται, ὃν τρόπον καὶ οὐ κοινῶν ὄντων δογμάτων τοῖς φιλοσόφοις τὸ ἐπικαλούμενον ὄνομα τῆς φιλοσοφίας κοινόν ἐστιν (nach Eusebius).[1] Das ὡς ἔφημεν zeigt, dass schon früher über Ketzer gesprochen ist, oder, falls es eingeschoben ist, dass der Bearbeiter auch C. 7 als von Ketzern gesagt aufgefasst wissen will.

Schon früher habe ich zu beweisen versucht,[2] dass die Marcionstellen C. 26 u. 58 von einer späteren Hand eingeschoben seien, weil das, was zur Charakteristik der Ketzer in C. 26 vorgebracht wird, λέγουσιν ἑαυτοὺς εἶναι θεούς, zu Marcion schlecht passe. Mit der Marcionstelle muss auch das Folgende, von Eusebius wie der Passus über Marcion als aus einer uns unbekannten Schrift Justins gegen Marcion angeführt, wegfallen. In einer Apologie an die römischen Kaiser, die die Sache der Christen verteidigen soll, ist eine Auseinandersetzung mit den Ketzern durchaus nicht am Platz. Es wäre sehr ungeschickt gewesen, statt die Herrlichkeit der christlichen Lehre zu preisen, zu zeigen worin die Christen mit einander uneinig waren und sich zankten. Ist es denkbar, dass ein Apologet, der sich alle Mühe giebt, zu erklären, was das Christentum eigentlich sei und der Alles, was er vom Christentum wisse, mitzuteilen verspricht, über Ketzer zu reden anfängt und den Kaisern den Rat giebt, einen Unterschied zu machen zwischen rechtgläubigen und ketzerischen Christen? Man sagt, nach Justin wären die Ketzer schlechtlebende Christen.[3] Mit dieser Behauptung sucht man sich aus der schwierigen Lage herauszuhelfen, indem man in C. 4 οἱ τὰ ἐναντία δοξάσαντες mit κακῶς ζῶντες verbindet. Aber in C. 26 lesen wir buchstäblich: εἰ δὲ καὶ τὰ δύσφημα ἐκεῖνα μυθολογούμενα ἔργα πράττουσι, λυχνίας μὲν ἀνατροπὴν καὶ τὰς ἀνέδην μίξεις καὶ ἀνθρωπείων σαρκῶν βοράς, οὐ γινώσκομεν. Deutlicher kann er nicht reden!

Aus alledem ergiebt sich, dass die Stellen, worin die Christen mit den griechischen Weisen verglichen werden, gar nicht in die Apologie hineingehören und dass mithin von schlechtlebenden Christen nicht die Rede ist. Obwohl die Stellen, die über die griechische Philosophie

---

[1] Cf. v. Otto, O. l. p. 82, 83.

[2] Theol. Studiën IX, 1891.

[3] Vgl. Zahn, a. a. O.

in CC. 4, 7 und 26 handeln, sich nur nebenher mit der Logoslehre berühren, habe ich dort die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, um zu zeigen, wie Justin auch die Philosophie im Allgemeinen gar nicht berücksichtigt hat.

Mit dem Schluss von C. 4 Ὃν γὰρ τρόπον ...... τίθετε, fällt auch C. 5 weg. Mit Veil setze ich das Fragezeichen hinter δοξάζειν. C. 5 giebt uns ein Stück Dämonenlehre.[1] Die Dämonen haben nach ihrem Abfall die Menschenkinder verführt und verblendet, und es so weit gebracht, dass sie Götter und Götterkinder genannt worden sind: θεοὺς προσωνόμαζον, καὶ ὀνόματι ἕκαστον προσηγόρευον, ὅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ τῶν δαιμόνων ἐτίθετο.

In I, 9 lesen wir aber, dass die Abgötter leblose Dinge seien, die von gottlosen und unsittlichen Handwerkern aus unwürdigen Sachen gemacht werden: ἐπεὶ ἄψυχα καὶ νεκρὰ ταῦτα γινώσκομεν καὶ θεοῦ μορφὴν μὴ ἔχοντα. Das geschieht ἐφ' ὕβρει τοῦ θεοῦ, der nicht bei gebrechlichen Dingen angerufen werden darf: ὃς ... οὐκ ἐπὶ φθαρτοῖς .... πράγμασιν ἐπονομάζεται. Diese Anschauung ist ganz etwas Anderes als die Behauptung, dass die Abgötter Dämonen seien. Man weist öfters auf Paulus hin, der von bösen Geistern spricht, und doch sagt, dass ein Abgott nichts sei.[2] Aber es ist die Frage, ob beide Aussagen wohl von demselben Verfasser herrühren. Wir haben eben in 1 Kor dieselbe Sachlage, wie hier![3]

Es ist auffallend, dass die Stellen, die über die Dämonen handeln, gerade in den Stücken der Apologie vorkommen, die aus mehreren Gründen verdächtig sind. Man bekommt den Eindruck, dass die Dämonenstellen von einer jüdisch-christlichen Hand herrühren, die auch die schönen Worte von C. 14 geschrieben hat. Wir wissen, dass über die Frage gestritten worden ist und noch gestritten wird, ob Justin judenchristlichen (ebjonitischen) oder heidenchristlichen Anschauungen huldigt.[4] Er selbst sagt, dass er von heidnischen Eltern in Samaria geboren sei,

---

[1] Vgl. Veil, a. a. O. S. 67f.

[2] Vgl. 1 Kor 8, 4 mit 1 Kor 10, 20.

[3] Zugegeben, dass beide Aussagen paulinisch sind, so macht es doch einen grossen Unterschied, ob zwei entgegengesetzte Gedanken in einer Seele unvermittelt im Keime nebeneinander liegen können, was an und für sich sehr wohl möglich ist, oder ob eine Seele die beiden Gedanken noch enthalten kann, wenn ihr Gegensatz zum klaren Bewusstsein gekommen, und zu zwei entgegengesetzten Systemen ausgearbeitet ist. Das Letzte halte ich nicht für möglich.

[4] Vgl. v. Engelhardt, a. a. O. S. 30ff.

schon als Jüngling den Unterricht der griechischen Philosophen aufgesucht, aber keine Befriedigung gefunden habe, bis er, ergriffen vom Bekennermute der Christen, sowie von ihrer sittlichen Überlegenheit, sich zum Christentum bekehrte, das ihm keine menschliche Weisheit, sondern heilige Gottesoffenbarung bot. Die Worte aber mit denen in C. 14 über den Gegensatz zwischen dem vorchristlichen und christlichen Leben gesprochen wird .... οἱ μισάλληλοι δὲ καὶ ἀλληλοφόνοι καὶ πρὸς τοὺς οὐχ ὁμοφύλους διὰ τὰ ἔθη καὶ ἑστίας κοινὰς μὴ ποιούμενοι, νῦν μετὰ τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ χριστοῦ ὁμοδίαιτοι γινόμενοι sind nur im Munde eines vormaligen Juden (oder Samariters) erklärlich.

Um wieder zu C. 9 zurückzukehren. Auch dort finden wir von Dämonen gesprochen, aber die Worte: ἀλλ' ἐκείνων τῶν φανέντων κακῶν δαιμόνων καὶ ὀνόματα καὶ σχήματα ἔχειν machen jedenfalls den Eindruck einer Interpolation. Wenn man C. 9 arglos zu lesen anfängt, wird man meinen, der Satz sei mit μὴ ἔχοντα zu Ende, und mit οὐ γὰρ τοιαύτην fange ein neuer Satz an. Aber dann folgt noch eine Apodosis, die οὐ γὰρ τοιαύτην bis μεμιμῆσθαι auf einmal zu einem Zwischensatz macht, und durch ἔχειν nicht an den Hauptsatz, sondern an den Zwischensatz sehr ungeschickt anknüpft. Nach der Einschiebung von C. 4^b bis 5 ist der Hinweis auf die Dämonen in C. 9 in den Text gebracht, entweder von derselben oder von einer anderen Hand.

Ich lasse C. 6 auf C. 9 folgen. Auffallend ist, dass ἄθεος mit dem Genitiv verbunden wird, aber das mag wohl eine eigentümliche Justinische Schreibart sein. Zwischen C. 9 und C. 10 fehlt das Bindeglied. Durch die Einschiebung von C. 4^b bis 5 sind die Capitel verstellt worden. C. 9 sagt, dass die Christen keine Abgötter verehren, da diese nichts als leblose Dinge seien, dass sie aber wohl den einzig wahren Gott lieben (C. 6), ihm aber nicht παρὰ ἀνθρώπων ὑλικὰς προσφοράς darbringen, weil er selber Alles spende, sondern ihn ehren durch die Nachahmung des ihm innewohnenden Guten. Würde es doch überhaupt sehr auffallend gewesen sein, wenn Justin erst sagte, die Christen verehren keine Abgötter, die nichts als Dämonen seien, sondern den wahren Gott, um dann noch einmal zu sagen, dass die Christen keine Abgötter verehren, weil die Abgötter nichts seien, und um endlich noch einmal zu sagen, wie sie den wahren Gott verehren.

Mit C. 5 fällt auch die Logosstelle fort. Οὐ γὰρ μόνον ἐν Ἕλλησι .... ὁμοίας ἔχουσιν. Auffallend ist, dass v. Otto in C. 13, wo wiederum über die Verehrungsobjecte der christlichen Gemeinde gesprochen wird, μετὰ λόγου nicht in μετὰ λόγον ändern will, weil „antea Christus neuti-

quam nomine λόγου sed υἱοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ notatus erat."[1] Hat er dann C. 5 nicht gelesen, wo gesagt wird, dass der Logos Mensch geworden und Jesus Christus genannt worden ist? Ich lese μετὰ λόγου, nicht weil die Lesart μετὰ λόγου wegen des folgenden ἐνταῦθα γὰρ μανίαν ἡμῶν καταφαίνονται jedenfalls geboten scheint, sondern weil die Worte πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει, wie ich früher zu zeigen mich bemüht habe[2], interpoliert sind.

Dieses ist auch der Fall in C. 6; πνεῦμά τε τὸ προφητικόν ist interpoliert.[3]

Wenn wir C. 10 aufmerksam lesen, werden wir bald bemerken, dass auch die Stelle Ὃν τρόπον γὰρ τὴν ἀρχὴν οὐκ ὄντας ἐποίησε ...... ὧν οὐδὲν πρόσεστιν ἡμῖν nicht in den Text hineingehört. In C. 11 wird von dem Reiche gesprochen, das die Christen erwarteten. Wie kommt Justin so plötzlich auf diese Erwartung zu sprechen? Ganz unvermittelt scheint C. 11 an C. 10 angehängt zu sein. Wenn wir aber die Interpolation ausmerzen und die Worte: καὶ ὑμεῖς, ἀκούσαντες βασιλείαν προσδοκῶντας ἡμᾶς κ. τ. λ. unmittelbar auf τῆς μετ᾽ αὐτοῦ ἀναστροφῆς καταξιωθῆναι παρειλήφαμεν συμβασιλεύοντας, ἀφθάρτους καὶ ἀπαθεῖς γενομένους folgen lassen, bekommen wir einen ganz guten Sinn. Und was bedeutet die Vergleichung Ὃν τρόπον γὰρ τὴν ἀρχὴν οὐκ ὄντας ἐποίησε, τὸν αὐτὸν ἡγούμεθα τρόπον διὰ τὸ ἑλέσθαι τοὺς αἱρουμένους ..... συνουσίας καταξιωθῆναι? Wie er die Menschen, die nicht da waren, geschaffen hat, so wird er auch diejenigen, die freiwillig das Gute erwählten, des ewigen Lebens würdigen. Ist das eine Parallele? Veil übersetzt[4] „so gewiss er sie zu Anfang erschaffen hat, so gewiss werden die, welche erwählt haben, der Lebensgemeinschaft mit ihm gewürdigt werden." Er hat das Hinken dieser Parallele gefühlt und darum übersetzt: so gewiss .... so gewiss, aber in C. 10 lesen wir das nicht.

Wenn man aus mehreren Gründen einige Stellen als Interpolationen auszumerzen genötigt worden ist, geben diese Interpolationen unwillkürlich einen Faden in die Hand, um die anderen interpolierten Stellen aufzufinden, und dann kann es geschehen, dass man zu der Überzeugung kommt, dass man fast nicht mehr von Interpolation, sondern von Überarbeitung sprechen darf, zumal wenn die eingeschobenen Stücke unter

---

1 Pag. 42.

2 S. Theol. Studiën XI, 1893.

3 Siehe den angeführten Aufsatz, wo ich die Lehre vom h. Geiste bei Justin behandelt habe.

4 A. a. O. S. 6.

einander durch Ausdruck und Gedankengang zusammenhängen. Ich fühle, wie gefährlich eine solche Methode ist und wie sehr man geneigt ist, einen griechischen Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts wie einen modernen Schriftsteller des zwanzigsten denken und schreiben zu lassen, und ich weiss, dass es viele geben wird, die diese Methode a priori als unwissenschaftlich verwerfen. Aber wenn man sich ganz nüchtern die Frage vorlegt — auf Grund der vielen Widersprüche, die noch von keinem gelöst worden sind, — ob es denn nicht möglich sei, dass man, wie man das mit den Evangelien, und nach der Credner'schen Behauptung[1] auch mit den auf Jesus bezogenen Stellen des alten Testaments gethan hat, nicht mehrere Schriften, die nebenher oder geraden Weges das Christentum verteidigten zu einer gewissen Apologie zusammengefügt haben kann, der man den Namen des Hauptverfassers gegeben hat, — und man sieht dann überall Nähte und Ritze: ist man dann nicht berechtigt Merkmale zu suchen, mit deren Hilfe man die verschiedenen Stücke von einander scheiden und vielleicht auf andere Weise wieder zusammenfügen kann?

So geben auch die interpolierten Stellen bei Justin uns gewisse Merkmale, die uns in den Stand setzen andere aufzufinden. Erstens: überall, wo wir: ὃν γὰρ τρόπον .... τὸν αὐτὸν τρόπον oder: ὃν τρόπον .... οὕτως finden, sind die Stellen mehr als verdächtig: CC. 4, 10, 19, 52 und CC. 7, 12, 27, 32, 66. Weiter wird in sicherlich echten Stellen nicht ἀνθρώπειος sondern ἀνθρώπινος gebraucht, während das erste Wort immer an unechten Stellen vorkommt: CC. 11, 15, 18, 20 cf. CC. 10, 19, etc. Es versteht sich von selbst, dass man nur mit Behutsamkeit Folgerungen ziehen darf; denn ein Überarbeiter kann hier und da etwas abgeändert haben. Nichtsdestoweniger bleibt doch ein Faden übrig.

In der interpolierten Stelle von C. 10 haben wir so ziemlich alle Merkmale der vielen eingeschobenen Stücke zusammen. Zuerst ὃν τρόπον .... τὸν αὐτὸν τρόπον. Dann das Wort ἀνθρώπειος. Drittens kommen hier die φαῦλοι δαίμονες wieder zum Vorschein und viertens haben wir die Lehre von der Willensfreiheit: διὰ τὸ ἑλέσθαι καταξιοῦνται οἱ αἱρούμενοι τῆς μετὰ τοῦ θεοῦ ἀναστροφῆς. In C. 61 lesen wir, dass die Sünder vor der Taufe τέκνα ἀνάγκης καὶ ἀγνοίας sind, ἀγνοοῦντες κατ' ἀνάγκην γεγεννημένοι ἐξ ὑγρᾶς σπορᾶς κατὰ μῖξιν τὴν τῶν γονέων πρὸς

[1] Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften, II, S. 318ff., vgl. Veil, a. a. O. S. 80.

ἀλλήλους, während C. 10 sagt, dass der Sünder διὰ τῶν λογικῶν δυνάμεων frei wählen kann und muss. Dieser Gegensatz braucht uns nicht zu wundern, denn die stoische Philosophie bietet denselben Wiederspruch.[1] In C. 43, das wie wir sahen, nicht in den Zusammenhang hineingehört, wird die Frage der Willensfreiheit besprochen. In dem echten Stück von C. 10 ist aber nicht von der Willensfreiheit die Rede. Gott hat Alles geschaffen ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους. Wie Veil sagen kann, dass es nach unserer Stelle scheinen könnte, als lehre Justin nach Platons Timäus die Erschaffung der Welt aus einer vorgefundenen chaotischen Materie,[2] verstehe ich nicht. Ebensowenig wie C. 59 und 67 lassen die Worte ἐξ ἀμόρφου ὕλης τὴν ἀρχὴν πάντα ἐδημιούργησεν etwas an Deutlichkeit zu wünschen übrig. Weil aber C. 20 Gott der Urheber aller Dinge genannt wird und in C. 59 Gen 1, 1—3 angeführt wird, und wir in II, 6 lesen, dass Gott durch den Logos Alles schuf und ordnete, muss der Widerspruch möglichst bald beseitigt werden, und so wird eine positive Aussage des Verfassers mit der Formel: „er scheint zu sagen" eingeleitet! Und so sagt v. Engelhardt[3], dass Justin der prinzipielle Unterschied der platonischen und der christlichen Lehre nicht zum Bewusstsein gekommen sei, weil er den Wert der christlichen Lehre und den überaus verderblichen Einfluss der entgegenstehenden Lehre von der ewigen Hyle noch nicht erkannt hätte. Sind wir doch sehr tüchtige Leute, dass wir so klar einsehen, was Griechen in ihrer eigenen Welt und ihrer eigenen Sprache nicht verstanden haben! Um die Willensfreiheit mit der Schöpfungslehre in Übereinstimmung zu bringen, übersetzt Veil die Worte: τὸ δ' ἐξακολουθῆσαι οἷς φίλον αὐτῷ, αἱρουμένους δι' ὧν αὐτὸς ἐδωρήσατο λογικῶν δυνάμεων, πείθει τε καὶ εἰς πίστιν ἄγει ἡμᾶς, (indem er hinter πείθει ein αὐτόν[4] und hinter πίστιν ein αὐτοῦ denkt): „so machen wir (ihn) uns gewogen und gewinnen (sein) Vertrauen." Mir scheint die Übersetzung v. Otto's: „ea sectari, quae ipsi placent, persuasionem generat et ad fidem nos ducit" am besten zu sein, erstens weil dann πείθει und ἄγει das nämliche Objekt haben, ἡμᾶς, zweitens aber weil πείθειν τὸν θεόν unmöglich bedeuten kann: Gott gewogen machen.[5] v. Engelhardt übersetzt: dazu überredet

[1] Auch Philon sagt (Vita Mos. III, 2, 157) παντὶ γεννητῷ καὶ ἂν σπουδαῖον ᾖ παρ' ὅσαν ἦλθεν εἰς γένεσιν συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστί.

[2] A. a. O. S. 71.

[3] A. a. O. S. 139—141.

[4] Wie schon Ashton (cf. Otto p. 32, 10).

[5] Vgl. H. Zeydner, Theol. Studiën, XVIII, 1900 (über Gal 1, 10) Bl. 363, 364. Er liest für πείθω : δείδω.

er uns, d. h. das ist unsere Leistung, bei welcher Gott nur durch sein Wort mitwirkt.[1]

Nach Allem, was wir bis jetzt ausgeführt haben, wird es nicht zu schwer sein zu zeigen, dass die Logosstellen in CC. 12—29 nicht Justinisch sind. C. 12 gehört zur Apologie; nur ist die Stelle: Πεπείσμεθα δ' ἐκ δαιμόνων φαύλων ..... ὁ νουνεχὴς οὐχ αἱρήσεται eingeschoben. 1. ist es befremdend, dass Justin in einer Apologie, worin er die römische Behörde auf ihr ungerechtes Verfahren aufmerksam macht und schon im Anfang versichert, dass er nicht schreibt, um zu schmeicheln oder um zu Gefallen zu reden, sagen sollte, dass er sich von den Kaisern keiner Handlung wider die Vernunft versehen habe. 2. ist diese Versicherung durchaus seltsam, wenn unmittelbar vorangeht: ἀλλ' ἐοίκατε δεδιέναι μὴ πάντες δικαιοπραγήσωσι, καὶ ὑμεῖς οὓς κολάζητε ἔτι οὐχ ἕξετε. 3. ist es reiner Unsinn was wir weiter lesen: dass Ihr (bei den Christenprozessen) keine guten Vorzeichen erhaltet, bezeugt die Vernunft, d. h. der gesunde Menschenverstand, ὁ λόγος, während dann dieser λόγος folgendermassen umschrieben wird: οὗ βασιλικώτατον καὶ δικαιότατον ἄρχοντα μετὰ τὸν γεννήσαντα θεὸν οὐδένα οἴδαμεν ὄντα.[2] Hier ist es also nicht mehr die Vernunft, sondern der Logos, während doch das folgende ὃν γὰρ τρόπον .... οὕτως an den gesunden Menschenverstand appelliert. 4. hat das ταῦτα in γενήσεσθαι ταῦτα besseren Sinn, wenn es unmittelbar an δημίων δ'ἂν εἴη .... ἀρχόντων ἀγαθῶν angeschlossen wird.

Den Faden zu finden, der durch das Labyrinth von CC. 13—30 führt, ist kopfzerbrechende Arbeit, falls es nicht unmöglich ist. C. 13 sagt das nämliche als C. 6. C. 19 hat eine Tirade von der Auferstehung, die ganz locker an C. 18 angehängt ist. C. 20 hat gar keinen Zusammenhang mit dem vorhergehenden. In C. 19 ist von der Höllenstrafe die Rede. Von Feuer wird aber nicht gesprochen. Noch viel weniger von einer διὰ πυρὸς ἀνάλωσις (C. 20). Wie kann der Verfasser dann sagen: „καὶ" Σίβυλλα δὲ καὶ Ὑστάσπης γενήσεσθαι .. ἀνάλωσιν .. ἔφασαν? Auch haben die Worte über die Höllenstrafe nichts mit dem Gedankengange in C. 19 zu schaffen. Während in C. 20 leidenschaftlich gefragt wird: εἰ οὖν[3] καὶ ὁμοίως τινὰ τοῖς παρ' ὑμῖν τιμωμένοις ποιηταῖς καὶ φιλοσόφοις

[1] A. a. O. S. 152.

[2] Auffallend ist auch der Superlativ mit οὗ. Veil vermutet mit Recht, dass der Text lückenhaft ist (S. 72).

[3] Was bedeutet dieses οὖν? Wo hat der Verfasser gezeigt, was er hier behauptet?

λέγομεν, ἔνια δὲ καὶ μειζόνως καὶ θείως καὶ μόνοι μετ' ἀποδείξεως, τί παρὰ πάντας ἀδίκως μισούμεθα; wird C. 24 mit: πρῶτον μὲν derselbe Gedanke als ein ganz neues Argument von der Wahrheit des Christentums in den Vordergrund gestellt: τὰ ὅμοια τοῖς Ἕλλησι λέγοντες μόνοι μισούμεθα δι' ὄνομα τοῦ Χριστοῦ. Es dünkt mich überhaupt widersinnig, dass ein Apologet, der mit brennendem Eifer die Sache der Christen verteidigen will, sagen sollte: wir lehren dasselbe wie die Heiden, ἔνια(!) δὲ καὶ μειζόνως, und, wie in C. 21, eine Parallele ziehen zwischen dem gekreuzigten, auferstandenen und gen Himmel gefahrenen Christus und den griechischen Abgöttern! Ich stimme von Herzen denjenigen bei, die eine solche Beweisführung für „sehr unschicklich und für einen Beweis der Schwäche gehalten haben."[1] Überdies sind CC. 20 u. 21 wegen der Logoslehre nicht von Justin. CC. 23—30 sind ganz überflüssig. „Plane nobis abundare videntur" hat schon Ritter gesagt.[2] Veil hat es auch für nötig gefunden „zum Gedankengange" einige Bemerkungen zu machen.[3] Er hält es nicht für unwahrscheinlich, dass die Worte C. 23: καὶ πρεσβύτερα πάντων τῶν γεγενημένων συγγραφέων interpoliert sind, und sagt, dass die Stelle: πρὶν ἢ ἐν ἀνθρώποις ..... ἀπόδειξίς ἐστι, verdorben, und auch von v. Otto nicht geheilt worden ist.[4]

CC. 24—29 sollen die Wahrheit der christlichen Lehre beweisen. CC. 30—53 sollen beweisen, dass Jesus Christus allein im eigentlichen Sinne als Sohn von Gott gezeugt ist. Aber ist damit dann nicht zugleich die Wahrheit der christlichen Lehre bewiesen? Und mit welchen Argumenten wird die Wahrheit der christlichen Lehre bewiesen? 1. dass nur die Christen von den Römern gehasst werden. Ist das ein Argument für Heiden? Christen könnten für sich selber darin einen Beweis ihrer Unschuld sehen. Heiden würden antworten: eben darin zeigt sich, dass, während alle anderen Culte Wahrheitselemente enthalten, allein die Christen der Lüge dienen; sonst würden sie nicht von der ganzen Welt gehasst sein. 2. dass viele aus allen Nationen sich von der Abgötterei zum wahren Gott bekehrt haben. Von diesem Argument gilt das Nämliche wie vom sub 1. genannten. 3. So steht es auch mit dem, dass nach Christi Himmelfahrt die Dämonen Menschen in die Welt ge-

---

1 Cf. v. Otto I, p. 65.
2 Cf. v. Otto I, p. 71.
3 S. 76.
4 A. a. O.

schickt haben, die sich für göttliche Wesen ausgaben. In einer christlichen Erbauungsschrift sind solche Argumente allerdings am Platze; in einer Apologie nicht, zumal weil der Beweis, dass Christus allein im eigentlichen Sinne von Gott gezeugt ist, zu gleicher Zeit der beste Beweis für die Wahrheit des Christentums ist, der jedes andere Argument überflüssig macht. Dann folgen CC. 27—29. Wie kommen die ausgesetzten Kinder hier auf einmal aus der Luft herein und wie fällt C. 28 die böse Schlange unversehens mitten unter die Kinder! Soll die Thatsache, dass die Christen keine Kinder aussetzen, vielleicht auch die Wahrheit der christlichen Lehre beweisen müssen? Ja, sagt Veil, denn darin zeigt sich, dass die christliche Sittlichkeit höher steht als die heidnische.[1] Aber ist es wahrscheinlich, dass Justin, ohne es zu sagen, nur durch dieses Beispiel die Erhabenheit der christlichen Lehre und der christlichen Sittlichkeit hat bezeugen wollen, was er in CC. 15—17 viel ausführlicher, besser und zweckmässiger gethat hat?

Aus Allem ergiebt sich, dass in CC. 1—30 uns ein Chaos vorliegt, worin das Werk mehrerer Hände so gut als möglich zu einem Ganzen vereinigt ist, was uns indessen nicht hindert hie und da die Nähte deutlich zu sehen und mehrere Stellen als sicherlich nicht von Justin herrührend bei Seite zu stellen.

Für meine Hypothese, dass in die Apologie die Schrift eines judenchristlichen Alexandriners hineingearbeitet ist, bieten endlich die CC. 60—68 einen trefflichen Beleg.

In seinem Aufsatz: Brod und Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin[2] ist A. Harnack zum Ergebnis gekommen, dass Justin die Abendmahlsfeier seiner Tage beschreibt als eine Zusammenkunft εἰς ἄρτους, wobei regelmässig als Trunk nicht Wein, sondern Wasser gebraucht wurde. C. 65 wird gesprochen erst von ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος und dann von ἄρτος καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ; C. 67 ebenso ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ. Mit Harnack bin ich völlig einverstanden, wenn er ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος eine wunderliche Redeweise nennt[3]. Veil übersetzt κρᾶμα durch „dem Wasser beigemischten Wein“[4] weil später gesprochen wird von Brot und Wein und Wasser. Damit hat er Harnack's Behauptung, dass es widersinnig

[1] A. a. O. S. 60.
[2] Texte u. Unters. VII, 2, S. 115—144.
[3] S. 130.
[4] S. 98.

sei zu sprechen von einem Becher mit Wasser und mit Wein, der mit Wasser gemischt ist, nicht entkräftet. Καὶ κράματος sieht ganz wie eine Glosse aus.[1] Dass auch οἶνος später eingeschoben ist, hat Harnack meiner Meinung nach unwiderleglich gezeigt. Dennoch bin ich nicht mit ihm einverstanden, wenn er sagt, dass in Justins Zeit das Abendmahl allgemein mit Wasser gefeiert ward. Wir haben hier allerdings einen Bericht, dass die Abendmahlsfeier mit Brot und Wasser statt fand. Eine andere Frage ist jedoch, ob dieser Bericht justinisch sei. Und das glaube ich nicht. Wir haben gesehen, dass in Justins Apologie die Schrift eines alexandrinischen Judenchristen hineingearbeitet ist. Und wir wissen, dass gerade in judenchristlichen Kreisen, bei Ebioniten, gnostischen Judenchristen, Enkratiten die Sitte herrschend war, das Abendmahl mit Brot und Wasser zu feiern. Also ist es sehr wahrscheinlich, dass diese (Tauf- und) Abendmahlsstellen von derselben Hand herrühren, wie die philonischen Stücke in den Apologien. Der Bericht über Taufe und Abendmahl stammt aus demselben Kreise wie die christlichgefärbte Logoslehre. C. 66 giebt davon einen deutlichen Beweis. Dort wird gesagt, dass unser Blut und Fleisch κατὰ μεταβολὴν τρέφονται. v. Otto verwirft die Übersetzung von Schick[2] „in Hinsicht auf unsere (einstige) Umwandlung," und übersetzt: „per mutationem"[3]. Veil hat: „durch seinen Übergang".[4] Dass wir aber genährt werden durch den Übergang der Nahrung in unser Fleisch und Blut, das ist doch wohl nichts Besonders, und wird wohl mit jeder Nahrung der Fall sein. „Illud cibum integrum abit in corpus nostrum", sagt v. Otto, „ut nihil restet!" Das kann doch schwerlich der Gedanke des einfachen κατὰ μεταβολήν sein. Κατὰ μεταβολήν bedeutet hier, was es in der stoischen Philosophie stets bedeutet hat: durch Umwandlung wieder zum Logos zurückkehren[5] Schick hat also das Richtige getroffen: wir nähren uns in der Eucharistie mit dem Fleische und Blute des Mensch gewordenen Logos, damit wir dereinst ganz in den Logos aufgenommen werden können.

Ich will hier nicht näher auf die letzten Hauptstücke der ersten Apologie eingehen. Allein ich frage mich, ob die Worte und Aus-

---

1 Veil hat aber Recht, wenn er dem πότηριον ὕδατος der Mysterien nicht zu viel Gewicht beilegt, weil es nicht auf die Congruenz, sondern auf die ungefähre Ähnlichkeit ankam.

2 Pag. 181.

3 Pag. 183.

4 S. 43.

5 Vergl. Heinze, a. a. O. S. 112.

drücke in CC. 61 ff. nicht auf eine spätere Zeit als die justinische hinweisen: 1. ἀνατιθέναι ἑαυτὸν τῷ θεῷ (διὰ τοῦ Χριστοῦ) ist ein Ausdruck, den wir Constitt. apost. VIII, 6 (sc. IV) finden, und der nur in CC. 25 u. 49 vorkommt, die, wie wir gesehen haben, nicht justinisch sind. 2. καινοποιηθείς, τῶν προημαρτημένων ἄφεσις, ἀναγέννησις u. ἀναγεννᾶσθαι sind Gedanken, die uns sonst nirgends in der Apologie begegnen; ja, mehrere Justinforscher haben gesagt, dass Justin nichts davon gewusst hat.[1] 3. τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια.[2] — (εὐλογεῖν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων) διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ πνεύματος τοῦ ἁγίου. — Τὴν δὲ τοῦ ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέλευσιν ποιούμεθα. Das scheint auf die Zeit Constantin's hinzudeuten, obgleich Tertullian auch schon von dem „Sonntag" spricht. Ὁ προεστὼς ἐπικουρεῖ . . . τοῖς ἐν δεσμοῖς οὖσι καὶ τοῖς παρεπιδήμοις οὖσι ξένοις. Bestimmt weisen diese Ausdrücke nicht auf eine spätere Zeit hin. Wenn aber unser Resultat richtig ist, wenn in den zwei Apologien uns eine Mischung einer Apologie Justins mit einer alexandrinisch-judenchristlichen Schrift vorliegt, in die eine spätere Hand die kirchliche Orthodoxie hinein gearbeitet hat, so drängt sich unwillkürlich die Frage auf, ob das nicht auch der Fall gewesen ist mit den Berichten über das Gemeindewesen, der Taufe und dem Abendmahl, worin allem Anschein nach alle die kleinen Interpolationen eingeschmuggelt sind, wovon ich in meinem zweiten Aufsatze über Justin gesprochen habe[3], und die dazu dienten, die Berichte mehr mit der kirchlichen Praxis in Übereinstimmung zu bringen.

Einen deutlichen Beweis von Umarbeitung liefert auch C. 67, das eine Zusammenstellung ist von C. 13 und C. 65. In C. 13 lesen wir: τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι . . . λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις, αἰνοῦντες, und in C. 67: Ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων. In C. 65: Ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα παυσάμενοι τῶν εὐχῶν. ἔπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος, καὶ οὗτος λαβὼν αἶνον καὶ δόξαν . . . . ἀναπέμπει καὶ εὐχα-

[1] Es kann sein, dass gerade bei der Tauf- und Abendmahlslehre der Verfasser kirchlich feststehende Ausdrücke gebrauchte, die er selber nicht mehr verstand oder wenigstens sehr verflüchtigte.

[2] A. Harnack, Das Neue Testament um das Jahr 200. Freib. i. B. 1889. Dogmengesch., I, 1886, S. 272 ff. Vielleicht aber sind die Worte: ἃ καλεῖται εὐαγγέλια später eingeschoben.

[3] Theol Studien XI, 1893.

ριστίαν . . . . ποιεῖται· οὗ συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων· Ἀμήν, und in C. 67: Ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν· καί, ὡς προέφημεν,[1] παυσαμένων ἡμῶν τῆς εὐχῆς ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ, καὶ ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας ὅση δύναμις[2] αὐτῷ, ἀναπέμπει, καὶ ὁ λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων τὸ Ἀμήν. In C. 65: . . . διάκονοι διδόασιν ἑκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ ὕδατος καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσι und in C. 67: . . . καὶ ἡ μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων ἑκάστῳ γίνεται, καὶ τοῖς οὐ παροῦσι διὰ τῶν διακόνων πέμπεται. Ein deutlicherer Beweis, dass hier einfach abgeschrieben wurde, ist schwerlich zu geben. Man hat sich aus der Schwierigkeit herauszuhelfen versucht mit der Behauptung, Justin mache hier einen Unterschied zwischen Abendmahlsfeier und Agapen, aber jeder, der unbefangen urteilt, wird solche Ausflucht als unzutreffend verwerfen.[3]

Aber was hat die Beschreibung der gottesdienstlichen Versammlungen der Christen mit der ganzen Apologie zu schaffen? Man sagt: um den Heiden zu zeigen, dass bei den Christen keine Orgien statt fänden. Die Hauptbeschuldigung gegen die Christen war aber nicht, dass sie unsittlich lebten, sondern dass sie Atheisten und Staatsfeinde seien. Sie wurden auf den Namen hin verurteilt, das Leben wurde niemals geprüft. Justin bestrebt sich zu zeigen, dass die Christen keine Atheisten sind, weil sie Gott den Allvater anbeten, und Christum Gehorsam leisten und überhaupt die besten Staatsbürger sind. Oben haben wir gesehen, dass von schlechtlebenden Christen nicht die Rede war, nur von „Christen" war die Rede. Wenn es Justin gelungen ist, zu zeigen, dass die Christen keine Atheisten also keine Staatsfeinde sind, hat er sein Ziel erreicht.

C. 68 ist ganz lose an C. 67 angehängt, während auch CC. 62, 63, 64, völlig den Zusammenhang unterbrechen. Wenn es wirklich Justin's Absicht gewesen wäre, durch eine Beschreibung der gottesdienstlichen Versammlungen der Christen diese von dem Tadel der Unsittlichkeit los zu sprechen, hätte er erstens wohl mit einem einzigen Worte darauf gezielt und zweitens sicherlich nicht durch allerlei Spielereien wie C. 64

[1] Das ὡς προέφημεν kommt in den Apologien nur in verdächtigen Stellen vor, in durchaus echten Stellen niemals. Cf. I, 12, 21, 22, 45, 54, 56, 58, 63, 67; II. 4, 6, 8. Jedesmal ist es eingeschoben von demjenigen, der die zwei Schriften zusammenstellte.

[2] Cf. I, 13.

[3] Ich halte es nicht für nötig, hier die umfassende Litteratur mitzuteilen.

seine Beschreibung unterbrochen. C. 63 giebt fast buchstäblich zweimal dasselbe: Ἰουδαῖοι δὲ πάντες καὶ νῦν διδάσκουσι .... ὑπὸ τῶν ἀνοήτων Ἰουδαίων, und: οἵτινες ἔχοντες ῥητῶς εἰρημένον ..... ὡς καὶ Μωϋσῆς ἀνέγραψε.[1]

Dass das Hadrian-Edikt unecht ist, habe ich schon früher gezeigt.[2]

Ich brauche nicht zu sagen, dass ich den schönen Justinstudien meiner deutschen Nachbarn viel verdanke. Sie haben anregend gewirkt und vielfach bei der Bearbeitung dieser Abhandlung mir den Weg gezeigt. Dass ich in Allem das Richtige getroffen habe, wage ich nicht zu behaupten. Wenn aber mein Versuch, die ungelösten Gegensätze in Justin's Apologien begreiflich zu machen auch einigermassen anregend wirkte, damit der Text von neuem kritisch untersucht werde mit dem Gedanken nicht nur an Interpolationen, der uns nicht weiter bringt, sondern an Umarbeitung und Zusammenstellung zweier Schriften, so wird mich das mit Freude und Dankbarkeit erfüllen.

1 Dass der Logos sich in dem feurigen Dornbusch zeigte und überhaupt die Lehre von den Logophanien ist ganz nach Philo, vgl. Heinze, a. a. O. S. 293.

2 Theol. Studiën IX, 1891, Bl. 422 v. v.

[Abgeschlossen am 24. November 1901.]

Die Kreuzigung Jesu.

Von W. R. Paton.

Über diesen Gegenstand hat P. Wendland im Hermes XXXIII 177 eine kurze Bemerkung veröffentlicht. Ehe ich diese oder den Artikel von Parmentier (Revue de philologie 1897, 143) gelesen hatte, war ich bereits zu der Überzeugung gekommen, dass die Kreuzigung Jesu ein wirkliches Menschenopfer war, vergleichbar dem Ritus der Sakaea[1] und in aller Form vollzogen, sei es, wie Lucas sagt (23, 11), von den Soldaten des Herodes, sei es von denen der Römischen Cohorten, mit der Connivenz der Juden und der Erlaubnis des Pilatus. Der Grund, auf den hin Jesus zur Kreuzigung verurteilt wurde, war die Annahme des Titels König der Juden, und man denkt gemeiniglich, dass das Urteil, als es Pilatus einmal ausgesprochen hatte, von den Soldaten sozusagen als eine Comödie ostentativ, ziemlich in den Formen vollstreckt ward, die an den Sakaeen und andern ähnlichen Opfern der Hinrichtung des Narrenkönigs vorhergehn. Aber die Vollstreckung fand sofort nach dem Urteilsspruche statt, und es findet sich dabei ein sehr bezeichnender Zug, der sich nicht improvisieren liess. Das ist die dreifache Kreuzigung: Jesus wird zwischen zwei Räubern gekreuzigt. Purpurmantel, Rohrscepter, Dornenkrone konnte man in dem Augenblicke bekommen, wo man sie begehrte, aber zwei Räuber mit Jesus zu kreuzigen war nicht ohne weiteres und nicht ohne Ermächtigung durch die Regierung möglich. Diese dreifache Kreuzigung muss eine rituelle Bedeutung haben, denn einerseits war Kreuzigung an drei Kreuzen die persische Sitte einen Usurpator hinzurichten, andrerseits erscheint die Dreizahl oder eine Steigerung von

[1] Die Sakaea schildern Dio *de regno* 4, 66ff. Strabo 511, der sie aus dem Pontus kannte, und namentlich Berossos bei Athenaeus 639c. Dazu kommt die Geschichte von dem Märtyrer Dazius, die Wendland und Parmentier verglichen haben.

ihr in der alten Welt häufig in Verbindung mit Menschenopfer und Königsopfer. Der Prätendent Inaros wird nach Ktesias (Phot. Bibl. 40[b]) ἐπὶ τριcὶ cταυροῖc gekreuzigt. Ebenso lässt Parysatis den Eunuchen Masabates hinrichten, der dem Usurpator Kyros Kopf und rechte Hand abgeschnitten hatte.[1] In diesem Falle erfährt der Mann die königliche Hinrichtung, der dem Prätendenten die Glieder abgehauen hat, die die Insignien der Königswürde trugen. Eine genaue Parallele hierzu ist, dass David den Amalekiter töten lässt, der dem Saul den Königsschmuck vom Haupte und den Ring vom Arme genommen hatte (Reg. II 1). Als Aristomenes von Messene dem Zeus Ithomatas den Spartanerkönig Theopompos opfert, schlachtet er mit ihm 299 andere Gefangene, (Clemens Protr. p. 32 aus Matris). Die Athener schlachten drei vornehme Perser vor der Schlacht bei Salamis für Dionysos Omestes (Plutarch Themistokles 13, aus Neanthes). Die Karthager opfern 300 Kinder als Sühnopfer dem Kronos (darauf läuft der Bericht des Diodor XX 104 hinaus; aus Duris). Die Oscilla, die bei dem Argeeropfer an dem pons sublicius aufgehängt und dann in den Tiber geworfen werden, sind 30.

Wenn diese Analogien beweisen, was sie mir zu beweisen scheinen, dass die Art der Hinrichtung Jesu mit königlichen Ehren nicht ein blosses Spiel der soldatischen Rohheit war, sondern vor dem Gerichte und dem Urteilsspruche schon vorbereitet, so muss man untersuchen, wer die Soldaten waren, die das von ihnen vorbereitete Opfer zur Ausführung brachten. Waren sie, wie Matthäus und Marcus angeben, Soldaten der römischen Cohorte, so ist so gut wie sicher, dass sie Sebastener, eingeborne Syrer waren, die aus dem Dienste des herodischen Hauses bei der Absetzung des Archelaos von dem Procurator übernommen waren (Schürer, Neutestam. Zeitgsch. I² 384). Diese wären dann die letzten gewesen, die an der Teilnahme an einem Menschenopfer, den Sakaea ähnlich Anstoss genommen haben würden. Die Angabe des Lucas, dass es vielmehr die Leibgarde des Antipas war, ist an sich nicht glaublich. Wenn Wendland freilich meint, dass Herodes seine Würde nicht so weit hätte vergessen können, dass er an solcher Ceremonie hätte teilnehmen können, so ist das Haus des Herodes in religiösen Dingen so weitherzig gewesen, dass dieser Grund den Bericht nicht discreditieren könnte. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass in Palästina ehemals Gebräuche gegolten hatten, die den Sakaea ähnlich waren, und

---

[1] Plutarch Artaxerxes 17 προcέταξεν ἐκδεῖραι ζῶντα καὶ τὸ μὲν cῶμα πλάγιον διὰ τριῶν cταυρῶν ἀναπῆξαι, τὸ δὲ δέρμα χωρὶc διαπατταλεῦcαι.

dass sie noch nicht erloschen waren. Philo von Byblos[1] erzählt, dass Kronos seinen einzigen Sohn Jedud in königlichem Schmucke opferte.

Weshalb die Soldaten oder Herodes die Hinrichtung, zu deren Gestattung sie den Pilatus überredet hatten, als ein Opfer vollzogen haben, darüber können wir nur Vermutungen haben. An der Connivenz der jüdischen Priester zweifle ich nicht. Dagegen scheint mir unerweislich, dass die Hinrichtung oder das Opfer etwas mit dem Purimfest zu thun hatte, wie Herr Frazer in der neuen Auflage seines "Golden Bough", die ich erst aus Referaten kenne, behauptet zu haben scheint.

---

[1] Bei Eusebius *praep. evang.* I, 10, 29f. p. 40c. Κρόνος, ὃν οἱ Φοίνικες Ἦλον προσαγορεύουσι ... υἱὸν ἔχων μονογενῆ, ὃν διὰ τοῦτο Ἰεδοὺδ ἐκάλουν (τοῦ μονογενοῦς οὕτως ἔτι καὶ νῦν καλουμένου παρὰ τοῖς Φοίνιξι) κινδύνων ἐκ πολέμου μεγίστων κατειληφότων τὴν χώραν, βασιλικῷ κοσμήσας σχήματι τὸν υἱὸν βωμόν τε κατασκευασάμενος κατέθυσεν.

[Abgeschlossen am 30. August 1901.]

Anathema.

Von **Adolf Deissmann** in Heidelberg.

Unter den von Richard Wünsch in der Vorrede zu seiner Sammlung attischer Devotionstafeln[1] herausgegebenen und besprochenen antiken Bleitafeln findet sich p. XIIIf. eine aus dem 1. oder 2. Jahrhundert nach Christus stammende heidnische Devotion aus Megara, die auf die Geschichte der Wörter ἀνάθεμα und ἀναθεματίζω ein neues Licht wirft. Am Schlusse der ganzen Verfluchung steht in besonderer Zeile mit grösseren Buchstaben[2] ΑΝΕΘΕΜΑ, was offenbar Schlussformel ist: „Fluch!" Ferner finden wir Zeile 5f. ἀναθεματίζ[ομ]εν αὐτούς, Zeile 8f. τούτους ἀναθεμα[τί]ζομεν und Rückseite Zeile 8f. ἀναθεματί[ζ]ομεν τούτο[υς]. Hiernach ist zu sagen, dass auch dem „heidnischen" Sprachgebrauche ἀνάθεμα für „Fluch" bekannt ist und dass ἀναθεματίζω aus der immer kleiner werdenden Zahl der „biblischen" und „kirchlichen" Wörter auszuscheiden hat.

[1] Corpus Inscriptionum Atticarum Appendix.

[2] Vgl. das Facsimile p. XIII ανεθεμα ist = ἀνάθεμα. Die Schwächung des betonten α in ε dürfte nicht ohne Analogien sein.

[Abgeschlossen am 21. November 1901.]

Miscellen.

Von **G. Klein** in Stockholm.

1) Predigt des Johannes.

Mt 3, 8. Lc 3, 8. Zum Ausdruck: Gott vermag dem Abraham aus diesen Steinen Kinder zu erwecken, vgl. Jes 51, 1: Schauet auf den Felsen, aus dem ihr gehauen seid .... schauet auf Abraham, euern Vater. — Diese Stelle mag die Ideenverbindung veranlasst haben.

Mt 3, 12. Lc 3, 17. Und er hat seine Worfschaufel in der Hand; er wird seine Tenne fegen, und den Weizen in seine Scheune sammeln; aber die Spreu wird er verbrennen mit ewigem Feuer.

Dem Johannes hat folgende Parabel vorgeschwebt: Midr. Gen. rabba Par. 83. Das Stroh, die Stoppel und die Spreu gerieten einmal mit einander in Streit, ein jedes behauptete: um meinetwillen ist das Feld besät worden. Da sprach der Weizen: wartet nur, bis ihr auf die Tenne kommt, da wird's sich zeigen, um wessentwillen das Feld besät worden ist. Sie wurden auf die Tenne gebracht und der Hausherr kam, um zu windschaufeln. Die Spreu entführte der Wind, das Stroh nahm er und warf es auf die Erde, die Stoppel verbrannte er, den Weizen aber speicherte er auf, und wer ihn sah, warf ihm Küsse zu, denn so heisst es Ps 2, 12: Küsset das Getreide (so wird בר gedeutet). So verhält es sich auch mit den Völkern der Welt. Ein jedes spricht: Ich bin die Hauptperson und meinetwegen ist die Welt geschaffen worden. Da spricht Israel zu ihnen: Wartet, bis der Tag kommt, von dem es heisst Mal 3, 19: denn siehe, der Tag kommt, brennend gleich dem Ofen, und es werden alle Übermütigen, alle, die Frevel geübt, Stoppeln sein, und es wird sie entzünden der kommende Tag, spricht der Ewige der Heerscharen, der ihnen nicht zurücklassen wird Wurzel noch Ast. An diesem Tage werden wir erkennen, um wessentwillen die Welt erschaffen worden

ist. An den Heiden wird sich dann erfüllen Jes 41, 16: Du streust sie hin, und ein Wind entführt sie, und ein Sturm zerstiebt sie; an Israel dagegen das: Du aber frohlockest in dem Ewigen, rühmest dich des Heiligen Israels.

Es ist von Bedeutung, dass in dieser Parabel auf das Gericht und auf *bar* Ps 2, 12 hingewiesen wird.

---

2) Hillel.

Es ist schon mehrfach darauf hingewiesen worden, dass die jüdische Tradition dem Patriarchen Hillel Sprüche zuschreibt, die das N. T. Jesu in den Mund legt. Das kann nicht befremden, wenn man ohne Voreingenommenheit sich in die Sprüche vertieft, die uns von Hillel überliefert werden. Aus diesen weht uns ein Geist wahrer Frömmigkeit entgegen, der sicher auch Jesus angemutet hat. Und wenn Jesus den Stab über die Schriftgelehrten bricht, so hat er an Hillel gewiss nicht gedacht. Um Bekanntes zu übergehen, will ich auf zwei Wahlsprüche Hillels aufmerksam machen, die, wie mir scheinen will, in zwei Sprüchen Jesu nachklingen. P. Aboth 1, 15 lehrt Hillel: Wenn ich nicht für mich bin, wer ist für mich. Tos. Berachot c. 7 lehrt Hillel: בשעת המכניסים פזר ובשעת המפזרים כנס wenn man sammelt, streue aus, wenn man ausstreut, dann sammle.[1] D. h.: Ist das Zeitalter empfänglich für Belehrung, so sei mitteilsam, ist es aber zerstreut, unempfänglich, so sammle, behalte für dich, ziehe ein. Vgl. damit Mt 12, 30 und Lc 11, 23: Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich: und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut.

Ich vermute, dass die ursprünglichen λόγια so gelautet haben werden, wie sie uns die jüdische Tradition im Namen Hillels überliefert hat. Dass der erste Spruch nicht authentisch sein kann, beweist Mc 9, 40. Lc 9, 50: wer nicht wider uns ist, ist für uns.

Dass Hillel, der Zeitgenosse Johannes des Täufers, nicht gleichgiltig der neuen religiösen Bewegung gegenüberstand, scheint mir aus einem Spruch hervorzugehen, dessen historische Pointe bislang nicht erkannt wurde. P. Aboth 2, 6 wird uns Folgendes von Hillel überliefert: Auch er sah einen Schädel auf dem Wasser schwimmen; er sprach zu ihm: Dieweil du ersäuft hast, hat man dich ersäuft, und das Ende derer, die dich

---

[1] Parall. zu dieser Stelle vgl. Bacher, Die Agada der Tannaiten I, S. 9.

29. 11. 1901.

ersäuft, ist, dass sie ersaufen. Zur Erklärung verweist Strack in seiner Ausgabe der Pirke Aboth auf Sota 1, 7 „mit dem Masse, mit dem der Mensch misst, misst man ihm“ und auf Hillels Spruch Schabbath 31[a] „was dir verhasst, thue deinem Nächsten nicht“. Aber schon ältere jüdische Commentatoren weisen darauf hin, dass dieser Spruch als allgemeines ethisches Princip unhaltbar sei: es musste doch einmal einer ersäuft worden sein, ohne jemanden ersäuft zu haben. Weiter wurde gesagt, dass der Ausdruck גלגלת אחת einen bestimmten, von Hillel gekannten Schädel zu bezeichnen scheint. In der That scheint dieser Ausspruch nur dann einen Sinn zu geben, wenn wir ihn auf ein Ereignis aus Hillels Zeit beziehen. Und dieses Ereignis scheint mir die Enthauptung Johannes des Täufers zu sein. Dass die Juden über diesen Frevel erbittert waren, wissen wir aus Josephus. Dieser sagt Antt. XVIII, 5, 2: „Sein (Johannes) Tod war aber nach der Überzeugung der Juden die Ursache, warum Herodes' Heer dem Zorne Gottes zum Opfer gefallen war“. Auf diesen Frevel des Herodes beziehe ich auch Hillels Spruch. Nach Mt 14, 12 und Parall. haben die Jünger den kopflosen Leichnam des Johannes begraben. Was mit dem Kopfe weiter geschehen ist wird nicht berichtet. Ich vermute also, dass Hillel den Schädel des Johannes auf dem Wasser schwimmen sah und diesem so zurief[1]: Weil du g e t a u f t hast, hat man dich ersäuft, und das Ende derer, die dich ersäuft, ist, dass sie ersaufen, d. h. die Missethäter werden von der Gerechtigkeit Gottes heimgesucht werden. Ein Gedanke, der Hillel sehr beschäftigt haben muss. Beweis dessen sind die oben von Strack angeführten Stellen.

---

3) Hosanna in der Höhe.

Nach Marcus und Matthäus ruft das Volk beim Einzuge Jesu in Jerusalem: Hosanna in der Höhe. Dalman (Die Worte Jesu S. 181) meint: „Der Evangelist wird ὠ. ἐν τοῖς ὑψίστοις nicht anders verstehen als Ps 148, 1 LXX αἰνεῖτε αὐτὸν (τὸν Κύριον) ἐν τοῖς ὑψίστοις, hebr. הללוהו במרומים, d. h. von Lobpreis, welchen die Engel hatten anstimmen sollen. Diesen Sinn hat auch Lukas damit verbunden, welcher (19, 38) dafür

[1] על דאטפת אטיפוך וסוף מטפיך יטופון — טוף Aphel u. Pael überströmen lassen, schwimmen machen, untertauchen, vgl. Levy, Chald. Wörterb. s. v. טוף u. טפא II.

setzt: ἐν οὐρανῷ εἰρήνη καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις, und also ebenfalls nicht hebräisch verstand.“ Mir scheint die Lösung viel einfacher zu sein. Bekanntlich wurde der Vers Ps 118, 25 zweimal gelesen. Das thaten auch die Jünger. In der hebräischen Quelle hat man sich aber damit begnügt, den Vers nur einmal auszuschreiben und das zweite Mal wurde er in verkürzter Form gegeben. Man schrieb: אנא יהוה הושיעה נא.. ברוך.. Aus Barukh — ברוך — wurde Barum — ברום. Dies wurde „in der Höhe“ übersetzt, was dann Lucas, auf Grund der falschen Übersetzung bei seinen Vorgängern, durch „Friede sei im Himmel und Ehre in der Höhe“ wiedergiebt.[1]

---

4) „Kinder“ oder „Werke“ Mt 11, 19. Lc 7, 35.

Jesus vergleicht das Geschlecht, das für sein Wirken kein Verständnis hat, Kindern, die auf den Märkten sitzen und ihren Kameraden zurufen: wir haben euch gepfiffen und ihr habt nicht getanzt; wir haben geklagt und ihr habt nicht gejammert.

Eine interessante Parallele bietet der Spruch Sanhedrin 103[a]: בכי ליה למר ולא ידע, אחוכי ליה למר ולא ידע, ווי ליה למר דלא ידע בין טב לביש Man weint vor dem Herrn und er merkts nicht, man lacht vor dem Herrn und er merkts nicht; wehe dem Herrn, der nicht versteht, was gut oder böse ist.

Sicher hat Jesus dieses Wort im Sinne gehabt. Es kam Johannes weinend und klagend über eure Sünden und ihr bliebet stumpf, es kam der Menschensohn lebensfroh mit euch essend und trinkend, und ihr saget: siehe er ist ein Fresser. Daran schliesst sich nun ein Strafwort Jesu an, das uns ganz unverständlich ist. Ob wir mit Mt lesen: Und die Weisheit muss sich rechtfertigen lassen von ihren Werken, oder mit Lc „von allen ihren Kindern“, beides passt in unserem Zusammenhange nicht. Nach meinem Dafürhalten hat Jesus auf dieses Geschlecht, das er den Kindern vergleicht, den Vers Jer 49, 7b angewendet: אבדה עצה מבנים נסרחה חכמתם geschwunden ist der Rat von den Kindern,[2] verdorben ist ihre Weisheit. Sehen wir zunächst von dem ersten Teil dieses Satzes, von אבדה עצה ab, der vielleicht schon in der ersten Vorlage unlesbar war. Es bleiben uns: מבנים נסרחה חכמתם. Hier haben

[1] [Vgl. Origenes in Mt XVI, 19. E. P.]

[2] So übersetzt auch Targum Jonathan. Raschi übersetzt: vom Geschlechte.

wir „Kinder“ und „Weisheit“ wie bei Lucas. Woher aber das „rechtfertigen?“ Ich vermute, dass man für נסרחה gelesen hat: נצדקה. — Dieser corrupte Text wurde dann ins Aramäische übersetzt. Für בנים sagte man: עוברייא, aus diesem wurde durch die leichte Veränderung von ר in ד עובדייא = Werke. So ist die Lesart in Mt 11, 19 entstanden.

Zum Vaterunser von Megara.

(S. 228 ff.)

Von Eb. Nestle in Maulbronn.

In dem Aufsatz in dieser Zeitschrift über die Thonscherbe aus Megara mit dem griechischen Texte des Vaterunsers wiederholt R. Knopf über die letzte Zeile eine Ansicht, die er schon in dem längeren Aufsatz in den Mitteilungen des K. Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung XXV, 313ff. ausgesprochen hatte. „Zu lesen ist in der letzten Zeile PIE und davor ein etwas verstümmeltes Y, was natürlich nur KYPIE gelautet haben kann“. Das ist zweifellos. Nun fährt Knopf (S. 232) fort: „Vor κύριε ist Platz für höchstens 6 Buchstaben. Nun werden die letzten Worte des Textes wahrscheinlich eine Segens- oder Heilwunschformel gebildet haben. Dann empfiehlt es sich ῥῦcέ (statt ῥῦcαί) με zu ergänzen, ein Ausdruck, der in sehr passender Weise den Wunsch der 7. Bitte wieder aufnimmt. Eine andere Möglichkeit wäre die, dass die letzte Zeile eine Anrufungsformel enthielt. Dann könnte man an cὲ καλῶ als Ergänzung der Lücke denken“.

Eine dritte mir viel wahrscheinlicher vorkommende Möglichkeit ist von Knopf gar nicht ins Auge gefasst. Es ist gar nichts zu ergänzen. κύριε steht mit dem Monogramm, als Abschluss des Ganzen, genau in der Mitte der letzten Zeile, und verbindet sich unmittelbar mit dem vorhergehenden ῥῦcαι ἡμᾶc ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, wie im Embolismus der griechischen Liturgie mit μὴ εἰcενέγκῃc ἡμᾶc εἰc πειραcμὸν κύριε. Siehe Liturgies Eastern and Western, ed. F. S. Brightman (I, 1896), p. 60, Z. 9; 446, Z. 10—12; 466, Z. 18; 469, Z. 54.

[Abgeschlossen am 21. November 1901.]

Bibliographie.

I. *Das Judentum. Geschichte. Theologie. — Litteratur.*

BACHER, W., Contribuation à l'onomatologie Talmudique. [Rev. des Études Juives 42, 1.]
BURKITT, C. F., On the Wisdom of the Chaldeans. [Proc. of the Soc. f. Bibl. Archeol. 23, 2.]
HAMBURGER, J., Realencyclopädie des Judent. III. 6. Suppl. Leipzig, Köhler. III. 128. M. 3.
HOLTZMANN, O., D. jüdische Schriftgelehrsamkeit z. Z. Jesu. Giessen, Ricker. 32. M. —.70.
JACOB, B., Christl.-Palästinisches. [Zeitschr. d. Deutsch. morg. Gesellsch. 55, 1.]
LEGGE, F., The Names of Demons in the Magic Papyri. [Proc. of the Soc. f. Bibl. Arch. 23, 2.]
MARIANO, R., Giudaismo, paganesimo, impero Romano. vol. III. Firenze, Barbèra. 326. l. 3, 50.
MILLS, J., The false Philonean Logos. [Asiat. Quart. Rev. 1901, July.]
NEVIASKY, A., Ritual du Judaïsme, trad. sur l'original chaldéo-rabb. Paris, Durlacher. 96.
OTTLEY, R. L., A short History of the Hebrews to the Roman Period. New-York, Macmillan. IX. 324. $ 1, 25.
SINGER, J., Jewisch Encyclopaedia I, Aach-Apocal. literature. New-York, Funk a. Wagnalls XXXVIII. 685. 38. $ 7.—.
SINOWITZ, M. W., Licht u. Wahrheit über Jesus. Zürich, Schmidt. III. 167. Fr. 3.[1]
SÖDERBLOM, N., La vie future d'après le Mazdéisme. [Annales du Musée Guimet 19.] Paris, Leroux. VIII. 448. Fr. 7, 50.

BUTTENWIESER, M., Outline of the neo-hebraic apocal. literature. Cincinnati, Jennings a. Pye. 45. c. 50.
SCHECHTER, S., Geniza Specimens. The oldest collect. of bibl. difficulties by a Jew. [Jew. Quart. Review 1901, Apr.]
WEINSTEIN, N. G., Zur Genesis d. Agada. Beitr. zur Entstehung u. Erklärung d. talmud. Schrifttums. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. III. 275. M. 7.

HARRIS, J. R., An unobserved quotation from the book of *Enoch*. [Expos. VI. 4, 20.]

---

[1] Dies Buch, das sich als eine Art Leben Jesu geben will, dient nur zur Charakteristik gewisser Kreise im heutigen Judentum u. wird daher an dieser Stelle registriert.

Schiefer, F. W., D. religiösen u. ethischen Anschauungen d. *4. Ezrabuches* i. Zshg. dargestellt. Leipzig, Dörffling u. Franke. VIII. 76. M. 1, 20.
— D. Problem d. Sünde i. *4. Ezrabuch.* [Zeitschr. f. wiss. Theol. 44, 3.]
Spiegelberg, W. v. Bemerkungen z. Text d. *Sapientia Salomonis.* [Sphinx 5, 2.]
Merguet, V., D. Glaubens- u. Sittenlehre d. Buches *Jesus Sirach* II. (Progr.) Königsberg. 23.
Nestle, E., Z. neuen *Philo*ausgabe. [Philol. 60, 2.]
Josephus, Fl., Kleinere Schriften (Selbstbiogr. Gegen Apion. Über d. Maccabäer) übers. von H. Clementz (Bibl. d. Gesammtlitterat. 1466—1470). Halle, Hendel. 248. M. 1, 25. geb. 2, 50.

II. *Das Neue Testament.*

a) Sprachliches. Textkritik. Ausgaben. Übersetzungen.

Blass, F., Über Notwendigkeit u. Wert d. Textkritik d. N. T. Barmen, Tractatgesellsch. 31. M. —.40.
Browne, H., Triglot Dictionary of scriptural represent. Words in Hebrew, Greek a. English. London Bagster. XV. 506. s. 21.
Brun, A., L'Évangile araméen de l'apôtre Matthieu. (Diss.) Montauban. 156.
Burton, E. D., Syntax of the Words and Tenses in N. T. Greek.[4] Chicago, Univ. Press. 216. $ 1, 50.
Cronin, H. S., Codex chrysopurpureus Sinopensis. [Journ. of Theol. Stud. 2, 3.]
Ewald, P., Probabilia betr. d. Text d. 1. Thimotheusbr. [Aus Festschr. d. s. Prinzregenten.] Erlangen, Deichert. 38. M. 1, 20.
Green, S. G., Handbook of the Grammar of the Greek Test. with a complete Vocabulary and an examination of the chief N. T. synonyms. New-York. Revell. 564. $ 2.
Harris, J. R., Some Notes on the Verse-division of the N. T. [Journ. of Bibl. Lit. 19, 2.]
James, M., Western MSS in library of Trin. Coll. Cambridge. London, Clay. 456. s. 12, 6.
Mc Michael, W. F., De καὶ fortiori. [Expos. Times 13, 1.]
Majal, J. J. C., De conscientia in A. T. vel qui sit locus N. T., in quibus vox ϲυνείδηϲιϲ invenitur consentaneus. (Diss.) Paris, Fischbacher. 58.
Meurer, H., D. N. T. in einer europ., aber wildfremden Sprache (baskisch). [prot. Monatsh. 1901, 6.]
Moulton, J. H., Notes from the Papyri. [Expos. VI, 4, 16.]
Omont, H., Notice sur un très ancien MS Grec de l'Evang. de S. Matthieu. Paris, Klincksieck. 81. Fr. 4.
Reid, J., Lord a. the Lord in the Gospels. [Expos. Times 12, 9. 10.]
Trench, R. C., Synonyms of the N. T. New ed. London, Paul, Trübner & Co. 412. s. 7, 6.
Turner, C. H., Notes on the old latin Version of the Bible. [Journ. o Theol. Stud. 2, 3.]

RUPPANNER, A., D. N. T. unseres Herrn u. Heilands Jesu Christi. 1—12. Frankfurt a. M., Schergens. S. 1—576. à —.50.
TESTAMENTUM Novum Graece et Latine ed. F. Brandscheid[2]. II. Apostolicum. Freiburg, Herder. VI. 803. 2, 60.
TETRAEVANGELIUM Sanctum. Juxta simplicem *Syrorum* versionem edd. Ph. E. Pusey a. G. H. Gwilliam. Oxford, Clarendon Press. XVI. 608. s. 42.
WEISS, B., D. Apostelgesch., d. kath. Briefe, d. Apokalypse in bericht. Text[2]. Leipzig, Hinrichs VI. 533. M. 8. geb. M. 10.

b) Allgemeines zur Exegese, Geschichte, Geographie und Theologie.

SMITH, W., Bible Dictionary. (Rev. ed. by Boyd a. others.) Philadelphia, Holman. 786. $ 1, 50.
VIGOUROUX, F., Dictionnaire de la Bible. Fasc. 29: Homélie-Italiennes (versions). Paris, Letouzey et Ané p. 738—1023. Fr. 5.

BALJON, J. M., Geschiedenis van de boeken des nieuwen Verbonds. Groningen, Wolters. fl. 5, 90.
BELSER, J., Einleitung i. d. N. T. Freiburg, Herder. VIII. 852. M. 12. geb. 14, 60.
BOURASSÉ, J. J., Histoire de Jésus-Christ d'après les Évang. et la trad. Tours. Mame. 368.
DEISSMANN, G. A., Bible Studies. transl. by A. Grieve. Edinburgh, Clarke. XI. 384.
GODET, F., Einleitung i. d. N. T. II, 1. D. drei ersten Evv. Deutsch v. E. Reineck. Hannover, Meyer. S. 225—338. M. 2.
GUIDI, H., Il canone biblico della Chiesa copta. [Rev. bibl. intern. 10, 2.]
MOFFAT, J., The historical N. T. New-York, Scribner. XXVIII. 726. $ 4, 50.
NOBLE, A., Typical N. T. conversions. New-York, Revell. 326. s. 1.
PULLAN, L., The Books of the N. T. London, Rivingtons. 310. s. 4, 6.
SCHLATTER, A., Einleitung i. d. Bibel. Calw, Vereinsbuchhandl. 551. M. 4.
SMITH, D., N. T. Criticism. [Expos. VI, 4, 18. 19. 20. 21.]
ZAHN, TH., Athanasius u. d. Bibelkanon. (Aus Festschrift f. d. Prinzregenten.) Erlangen, Deichert. 36. M. 1.

BEYSCHLAG, W., Leben Jesu[4]. 2 T. Halle, Strien. 508. M. 9.
BOUSSET, W., D. Himmelsreise d. Seele. [Arch. f. Rel. wissensch. 4, 2. 3.]
BOVON, J., Jésus et l'église des premiers jours. Lausanne, Bridel. 281.
BRÜLL, A., D. Ergreifung u. Überlieferung Jesu an Pilatus. [Theol. Quartalschr. 83, 2. 3.]
BUCKLEY, G. W., The Wit and Wisdom of Jesus. Boston, West. 213.
HACKSPILL, L., Études sur le milieu rélig. et intellect. contempor. du N. T. [Rev. bibl. intern. 10, 3.]
HAPPEL, J., Altind. Einfl. auf altchristl. Erz. [prot. Monatsh. 5, 6.]
HARNACK, A., Les sources de l'oeuvre et la personne de Jésus. [Rev. chrét. 1901, June.]
HAURI, J., D. Christent. d. Urgemeinde u. das d. Neuzeit. Tübingen, Mohr. 37. M. —, 75.
HAUPT, E. Z., Charakteristik d. Reden Jesu. [D. ev. Blätter 26, 9.]
HOLTZMANN, O., Leben Jesu. Tübingen, Mohr. XVI, 428. M. 7, 60.

KAERST, J., Gesch. d. hellenist. Zeitalters. Leipz., Teubner. X. 433. M. 12.
LE CAMUS, Vie de Jésus-Christ.[6] Paris, Oudin. XXXIII. 483. 522. 537. Fr. 10, 50.
LEROY, H., Jesus-Christ. Paris, Delhomene. Fr. 3.
MACFADYEN, D., Did our Lord ever speak in Irony? [Expos. Times 13, 1.]
MACINTOSH, W., Rabbi Jesus, Sage and saviour. London, Blackwood. 286. s. 3, 6.
MACPHERSON, J., The Gospel as a source for the Life of Christ. [Amer. Journ. of. Theol. 5, 3.]
NEIDHARDT, K., Jesu Todesweg. E. geschichtl. Studie. Hamburg, Grefe u. Tiedemann. 39.
PHILIPPSON, L., Haben wirklich d. Juden Jesum gekreuzigt?[2] Leipzig, Kaufmann. 64. M. 1.
RENDALL, F., The first Galatian ministry. [Expos. 17, 4, 16.]
REITZENSTEIN, R., 2 religionsgesch. Fragen nach ungedr. griech. Texten d. Strassburger Bibl. Strassburg, Trübner. VIII, 149. M. 5.
ROBERTSON, A. T., Jesus and the questions of his time. [Presbyt. a. Reform. Rev. 1901, Apr.]
ROMBERG, M., Jerusalem u. Galiläa, d. Schauplatz d. Erscheinungen d. Auferstandenen. [N. kirchl. Zeitschr. 1901, 4.]
SMITH, D., The evang. deposits and the apostles witness. [Expos. 41, 4, 19.]
STALKER, J., D. Leben Jesu.[3] Tübingen, Mohr. IV. 135. M. —.80.
BARTHOLOMEW, J. G. and G. A. SMITH, Map of Palestine. Edinburgh, Clark. s. 10, 6.
BROSE, E., D. Teich Bethesda. [Theol. Stud. u. Krit. 1902, 1.]
COOKE, A. W., Palestine in Geography and History. vol. II. London, Kelly. 266. s. 2, 6.
GELL, F., The site of the holy Sepulchre. [Epos. Times 13, 1.]
MAUSS, Emmaüs. Paris, Leroux. 23.

BRÜCKNER, W., D. geschichtl. Entwicklung d. Christologie i. d. neutest. Literatur. [prot. Monatsh. 1901, 5. 6.]
DIECKMANN, A., Die Lehre v. d. Gnade. E. Apologie d. bibl. Christentums. Berlin, Schwetschke. XVI. 421. M. 8, 50.
DRUMMOND, J., The use and meaning of the phrase "The Son of Man". [Journal of Theolog. Stud. 2, 3.]
FIEBIG. P., D. Menschensohn. Jesu Selbstbezeichnung. Tübingen, Mohr. VII. 127. M. 3.
GRANE, W., Hard Sayings of Jesus Christ.[2] London, Macmillan. 240. s. 6.
HOLLMANN, G., D. Bedeutung d. Todes Jesu nach s. eignen Aussagen a. Grund d. synopt. Evang. Tübingen Mohr. VII. 160. M. 3, 50.
KAEHLER, M., Gehört Jesus i. d. Ev.? Leipzig, Deichert. 38. M. —, 75.
KOENIG, E., Ist e. Glaube Jesu Christi i. N. T. gelehrt? [Zeitschr. f. d. ev. Rel. Unterricht 1901, 3.]
SCHMIEDEL, P. W., Die neuesten Auffassungen des Namens „Menschensohn". [prot. Monatsh. 1901, 5. 9.]
SCHULHOF, J. M., The Law of Forgiveness as present. in N. T. London, Simpkin. 176. s. 3, 6.
THAYER, J. H., The ethical Methods of Jesus. [Journ. of Bibl. Liter. 19, 2.]

THUDICHUM, FR., D. wahren Lehren Jesu. Leipzig, Sängewald. VIII. 208. M. 3, 50.
TRÜMPERT, R., D. Lehre v. d. Sünde nach d. Schriften d. N. T. (Progr.). Darmstadt. 26.
WOHLGEMUTH, J., D. Unsterblichkeitslehre i. d. Bibel. Berlin, Poppelauer. III, 58. M. 1, 50.
WREDE, W., D. Messiasgeheimnis i. d. Evv. Göttingen, Vandenh. u. Ruprecht. XIII. 291. M. 8.

c) Evangelien. Acta.

α. *Allgemeines.*

FOSTER, R. N., The Syro-Phenician Woman. [Expos. Times 12, 8.]
HOLTZMANN, H. J., Handkommentar z. N. T. I. Synopt. Evv. Apostelgesch.[3] Tübingen, Mohr. 184 + VIII. 160. M. 6.
KUNZE, J., D. Herrlichkeit Jesu Christi nach d. 3 ersten Evv. Leipzig, Dörffling u. Franke. 37. M. —, 50.
PATON, W. R., La tradition popul. dans les ev. syn. Paris, Leroux. 7.
SOLTAU, W., Unsere Evv., ihre Quellen u. ihr Quellenwert. Leipzig, Dieterich. VI. 149. M. 2, 50.
WARD, H., Our Lord's hard Saying to the Syro-Phenician Woman. [Expos. Times 12, 10. 13, 1.]
WEIZSÄCKER, C., Untersuchungen über d. evang. Geschichte[2]. Tübingen, Mohr. XIV. 378. M. 7.

β. *Matthäus.*

EVANGELIUM secundum Matth. cum variae lect. delectu ed. F. Blass. Lipsiae, Teubner. XVIII. 110. M. 3, 60.
HAWKINS, J., The Arrangement of Materials in S. Mt. 8. 9. [Expos. Times 13, 1.]
PELOUBET, F. N., The Teachers Commentary on the Gospel accord. to Matth. Oxford, Clarendon Press. XV. 378. s. 7, 6.
STATER, W. F., S. Matth. Introd., author. Vers. Notes, Map. Index. London, Simpkin. 336. s. 2.

γ. *Marcus.*

ABBOT, E. A., The correction of Mc adopted by Mt und Lc. Diatessarica. London, Black. 356. s. 15.
BACON, C. W., Supplementary Note on the Aorist εὐδόκηcα Mc 1, 11. [Journ. of Bibl. Lit. 20, 1.]
MENZIES, A., Earliest gospel: histor. Study of Gospel to S. Mc. London, Macmillan. XII. 306. s. 8, 6.
MILLARD, F. L. H., Handbook to the Gospel accord. to Mc. London, Rivingtons. 284. s. 2, 6.
VOLLGRAFF, J. C., De tribus locis interpolatis in ev. sec. Mc. [Mnemosyne 29, 2.]
WEISS, B., Krit. exeget. Kommentar über Mc u. Lc.[9] Göttingen, Vandenh. u. Rupr. IV. 694. M. 8.

δ. *Lucas.*

EVERS, M., D. Gleichnis v. ungerechten Haushalter Lc 16, 1—13. Krefeld, Hohns. 67. M. 1.

HILGENFELD, A., D. Geburts- u. Kindheitsgesch. Jesu Lc 1, 5.—2, 52. — D. Geburt Jesu a. d. Jungfrau im Lc. Ev. [Zeitschr. f. wiss. Theol. 44, 2.] — Zu Lc 3, 2. [Zeitschr. f. wiss. Theol. 44, 3.]
MOORE, D., Wright a. the Gospel accord. to S. Luke. [Presbyt. u. Reform. Rev. 1901, Apr.]
WABNITZ, A., Observation sur Lc 2, 7. [Rev. de Théol. et des quest. rélig. 1901, 3.]

ε. *Johannes.*

BERG, G., Om uppkomsten och äkheten af de 4. Evang. Stockholm, Carlsson. 182. Kr. 1, 75.
BLASS, F., Über Ev. Joh 19, 35. [Theol. Stud. u. Krit. 1902, 1.]
CALMES, TH., Étude sur le prologue du IVe Évang. [Rev. bibl. intern. 1901, Oct.]
CEULEMANS, F. C., Commentarius in Ev. sec. Johannem. Malines, Dessain. 306. XIV. Fr. 3, 50.
ENGLISH, W. W., S. John 17, 1—3. [Expos. Times 13, 1.]
FARQUHAR, J. J. F., John 11, 21—23. [Rev. intern. de Théol. 1901, Oct.]
HAAS, J. A. W., The Ethic of the Gospel of John.
HILLARD, A. E., The Gospel accord. to S. John. London, Rivington. 128. s. 1, 6.
HOARE, J. G., Life in S. Johns Gospel. London. 88.
MOFFAT, J., The Autonomy of Jesus. A study in the IV. Gospel. [Expos. VI, 4, 18. 19. 21.]
NESTLE, E., John 8, 57 in Codex Vat. [Expos. Times 12, 10.]
ORR, A. B., Christ's name in S. John's Gospel. [Expos. Times 12, 10.]
PFLEIDERER, O., Neue Lösungsvers. z. Johanneischen Frage. [prot. Monatsh. 1901, 5.]
RÉVILLE, J., Le IVe Évangile, son origin et sa valeur histor. Paris, Leroux. VIII. 344.
RISHELL, C. W., Baldenspergers Theory of the Origin of the fourth Gospel. [Journ. of Bibl. Liter. 20, 1.]
SMITH, J. R., Jesus' witness to himself in the 4. Gospel. [Presb. a. Reform. Rev. 1901, July.]
SMITH LEWIS, A., Joh 8, 57 in Cod. Vat. [Expos. Times 12, 11.]
SOAMES, W., Eating the bread of Life: study on Joh 6. London, Stock. s. 2, 6.

ζ. *Acta.*

CROSS, J. A., Recent opinions on the date of the Actes of the Apost. [Expos. Times 12, 9. 13, 1.]
NEUMEISTER, R., D. v. St. Paul verkündete unbek. u. doch bekannte Gott. Potsdam, Stein. 37. M. 1.
TIEMERSMA, L., Uit de Handlingen der Apostelen. Ermelo, Zendingsdrukkerij. IV. 214. Fl. 1.

d) Paulus.

BACON, B. W., The doctrine of faith in Hebrew, James a. Clement of Rome. [Journ. of Bibl. Lit. 19, 1.]
CALIPPE, C., S. Paul et le monde Gréco-Romain. [Annales de Philos. Chrét. 1901, Avr.]

CONE, O., The epistles to the Hebr., Col., Eph., Philem., Past., the ep. of James, Peter a. Jude with a sketch of the History of the Canon of the N. T. New-York, Putnam. VIII. 396. $ 2.
DEJARNAC, E., La préparation de l'apôtre Paul (Diss.). Montauban. 95.
GREENE, G. F., The many-sided Paul: a Study of the Character of the Great Apostle. Philadelphia, Westminster Press. 270.
HORTON, R. F., The Century Bible. Pastoral epp. London, Simpkin. 200. s. 2.
JONES, J. P., Justified in Spirit. [Expos. VI. 4, 20.]
KELMAN, J., S. Paul the Greek. [Expos. Times 12, 11.]
LLOYD, R. R., The histor. Christ in the letters of Paul. [Bibl. Sacra 1901, Apr.]
MAGGS, J. T. L., Spiritual experience of S. Paul. London, Kelly. 288. s. 2.
NASH, H. S., θειότης-θεότης Rö 1, 20. Col 2, 9. [Journ. of Bibl. Lit. 18, 1. 2.]
RAMSAY, W. M., The statesmanship of S. Paul. [Cont. Rev. 1901, March, Apr.]
SELWYN, E. C., The Christian ministry at Philippi. [Expos. VI, 4, 18. 18.]
— S. Paul identified with Antichrist by the Jews. [Expos. VI, 4, 20.]
SIMCOX, G. A., A point in Pauline Chronologie. [Journ. of Theol. Stud. 2, 4.]
Röm. BEET, J. A., A Commentary on St. Paul's ep. to the Rom. New ed. New-York, Whittacker. 386. $ 2, 50.
DENNEY, J., Theology of the Ep. to the Rom. [Expos. VI, 4, 16. 18. 20.]
GODET, F., Kommentaar op den brief aan de Rom. (d. Jonker). Utrecht, Kenink. VIII. 562. Fl. 5.
MATHIOT, C., Étude sur les citations de l'Anc. Test. dans l'épître de S. Paul aux Rom. (Diss.) Cahors. 84.
SMITH, W. B., Address a. Destination of Rom. [Journ. of Bibl. Lit. 20, 1.]
TIEDE, G., Wirkungen u. Glaubensgerechtigk. nach d. Römerb. (Progr.) Sprottau. 7.
WAGNER, A., D. 9. Kap. d. Briefes S. Pauls a. d. Röm. Hermannsburg, Missionsbuchh. 58. M. —, 50.
Kor. BOYLE, A. N., 1 Kor 11, 23f. [Expos. Times 12, 10.]
COUARD, H., D. Briefe Pauli a. d. Kor., forschenden Bibellesern erkl.[2] Potsdam, Stein. 196. M. 2, 30 geb.
HOLSTEN, C., Einleitung i. d. Korintherbriefe. [Zeitschr. f. wiss. Theol. 44, 3.]
KARR, A., 1 Kor 15, 29—34. [Expos. VI, 4, 20.]
MASSIE, J., Did the Corinth. Church advocate univers. Marriage. [Journ. of Theol. Stud. 2, 3.]
RAMSAY, W. M., Histor. Comment. on the Ep. to the Cor. [Exp. VI, 4, 17.]
Gal. LANGMESSER, A., Allein durch d. Glauben. Ausl. d. Gal. Basel, Kober, 131. M. 1.
SCHMOLLER, O., D. Brief Pauli a. d. Gal.[4] (bearb. v. Zöckler; aus Lange, Bibelwerk 8). Bielefeld, Velhagen u. Klasing. VIII. 155. M. 2.
SCHULZ, O., τί οὖν ὁ νόμος; Verh. v. Gesetz, Sünde u. Ev. nach Gal 3. [Stud. u. Krit. 1902, 1.]
SHEDD, W. A., The date of the Ep. to the Galatians. [Exp. Times 12, 10.]
WEBER, V., D. Galaterbr. aus sich selbst erklärt. Ravensburg, Kitz, IV. 12. 145. M. 1, 80.

Thess. KOLMODIN, A., Pauli andra Thessalonikerbrief. Stockholm, Verlags-appar. VIII. 212.
Tim. WARREN, W., Note on 1 Tim 1, 11. [Expos. Times 12, 9.]

e) Katholische Briefe. Apokalypse.

BIGG, CH., The epistles of S. Peter a. Jude. A critic. a. exeget. Commentary. Edinburgh, Clark. s. 10, 6.
TAYLOR, C., *1 Peter* a. Enoch. [Expos. Times 13, 1.]

WOHLENBERG, G., Glossen z. *1 Joh.* [N. kirchl. Zeitschr. 12, 7. 9.]
FULFORD, H. W., The general ep. of *James* expl. London, Methuen. 144. s. 1, 6.

HINKS, E. Y., A probable Error in the Text of *James* 2, 18. [Journ. of Bibl. Lit. 18, 1. 2.]
SMITH, J. R., The Gospel in Ep. of James. [Journ. of Bibl. Liter. 18, 1. 2.]

GENHY DE BOUQUEVAL, Petite explic. de l'Apoc. à l'usage de fidèles. Abbeville, Paillart. 323.
VERNAY, J., La vision de S. Jean. Lyon, Vitte. 8.

f) Apokryphen.

FUNK, F. X., Apostol. Väter (Samml. ausgew. Quellenschr. II, 1). Tübingen, Mohr. XXXVI, 252. M. 1.80.
STUDIA SINAITICA VIII. Apocr. Arabica ed. by M. Dunlop Gibson. Cambridge, Univ. Press. 192. s. 10.
BANG, J. P., Studiën over *Barnabas*brevet. [Teol. Tidskr. 1900, 2, 1. 2.]
TAYLOR, C., κάθεδρα a. συμψέλλιον in *Hermae* Pastor. [Classic. Rev. 1901, Juny.]
JAMES, M. R., A fragment of the Penitence of *Jannes* a. *Jambres.* [Journ. of Theol. Stud. 2, 3.]
NORDÉN, H., *Nazaréer* och Ebionitenevangeliifragm. [Relig. och Kyrkliga Frager uitg. af A. S. A. Fries 36, 4.]
BONNET, M., Actes de S. Thoma l'apôtre. [Anal. Boll. 20, 2.]

III. *Kirchen- und Dogmengeschichte.*

BATE, H. N., History of the Church to A. D. 325. London, Rivington. s. 1.
BATIFFOL, P., L'église naissante. Hermas et le problème moral au 11. siècle. [Rev. bibl. intern. 10, 3.]
BERNARD, J. H., Bishops a. Presb. in the Ep. of St. Clement of Rome. [Expos. VI, 4, 19.]
BROOKS, W. E., Ordination of the early Bishops of Alex. [Journ. of Theol. Stud. 2, 3.]
BÜCHLER, A., Les Dosithéens dans le Midrash. [Rev. des Ét. Juriv. 42, 2.]
CHAMARD, Les origines du Symbole des Apôtres. [Rev. des quest. hist. 1901, Avr.]
ERBES, C., Petrus nicht in Rom, sondern in Jerus. gestorben. [Zeitschr. f. KG. 22, 2.]

Farel, P., Pour Sénèque. [Rev. d. Theol. et des quest. rel. 1901, 4.]
Félice, P. de, Histoire des origines de l'Église de Rome (Diss.) Montauban, 155.
Ferrara, G., L'incendio di Roma e i primi Christiani. [Riv. di Filol. 1901, Apr.]
Flamarion, J., Les anciennes listes épiscop. des 4 grands sièges. [Rev. d'Hist. ecclés. 1901, Jul.]
Funk, F. X., D. Berufung d. allg. Synoden im Altert. [Theol. Quartalschr. 83, 2.]
Goltz, E. v. d., D. Gebet i. d. ältesten Christenheit. Leipzig, Hinrichs. XVI. 368. M. 6, 80.
Gould, J. F., Relig. of the first Christians. London, Watts. 144. s. 2, 6.
Graeven, H., E. Christustypus in Buddhafiguren. [Oriens Christ. 1, 1.]
Grimont, F., Les premiers siècles du Christianisme. Tours, Mame. 304.
Harnack, A., Apostles Creed (from Herzog RE tr. by Means). London, Black. 90. s. 1, 6.
— Sokrates u. d. alte Kirche. Giessen, Ricker. 24. M. —, 50.
— Vorstudien z. e. Gesch. d. Verbreitung d. Christents. i. d. 3 ersten Jhdt. (Sitzungsber. der Berl. Ak., ph. hist. kl. 27. 28. 33. 34.) Berlin, Reimer. 36. M. 2.
Heath, R., Early Christianity as the democrat. Ideal. [Contemp. Rev. 1901. May.]
Kattenbusch, F., D. gesch. Sinn d. apost. Symbols. [Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 11, 5.]
Kaufmann, C. M., La Pègè du temple d'Hierapolis. [Rev. d'Hist. eccl. 1901, Juillet.]
Kelly, H., A History of the Church of Christ. I. 29—324. London, Longmans. s. 3, 6.
Kornemann, E., Z. Gesch. d. antiken Herrscherculte. [Beitr. z. alten Gesch. 1, 1.]
Krauss, S., Dosithée et les Dosithéens. [Rev. des Ét. Juiv. 42, 1.]
Liechtenhan, R., D. Offenbarung i. Gnostizismus. Göttingen, Vandenh. u. Ruprecht. IV. 168. M. 2, 50.
— Untersuchungen z. kopt.-gnost. Literatur. [Zeitschr. f. wiss. Theol. 44, 2.]
Lietzmann, H., Chronologie d. 1. u. 2. Verbannung d. Athanasius. [Zeitschr. f. wiss. Theol. 34, 3.]
Lisco, H., Roma peregrina. E. Rückblick in d. Entwicklung d. Christent. i. d. ersten Jahrh. Berlin, Schneider. VII. 565. M. 9.
Loofs, F., Grundlinien d. KG. Halle, Niemeyer. VIII. 319. M. 3.
Mead, G. R. S., Apollonius of Tyana. London, Theosoph. Publ. Comp. 164. s. 3, 6.
Monceaux, P., Examen crit. des docum. rélat. au martyre de S. Cyprien. [Rev. Archéol. 1901, Mars. Avr.]
Pullan, L., The History of early Christianity. New-York, Whittaker. 312. $ 1.
Rickert, C., D. Anfänge d. Irregularitäten bis z. Conzil v. Nicaea (Strassb. Theol. Studien 4, 3). Freiburg, Herder. IX. 116. M. 2.40.
Rubin, S., D. Ethik Senecas in ihr. Verh. z. älteren u. mittl. Stoa. München, Beck. III. 92. M. 2, 50.
Seeck, O., Gesch. d. Unterg. d. antiken Welt. II. Berlin, Siemenroth u. Tröschel. M. 5, 50.

SEPP, B., Z. d. Ignatiusacten. [Kathol. 1901, Sept.]
TORM, F., Valentinianismens Historie og Laere. Kopenhagen, Gad. 176. Kr. 2, 75.
TREDE, TH., Wundergl. i. Heident. u. d. alten Kirche. Gotha, Perthes. VI. 273. M. 4.
VACANDARD, E., Quelques réflex. sur les origines du Symbol des Apôtres. [Rev. des Quest. hist. 1901, Juill.]
WAITE, C. B., History of the Christ. Religion to the Year 200.[5] Chicago, Waite. XXVI. 556. $ 2, 25.
WHITTAKER, T., The Neo-Platonists. New-York, Macmillan. XIII. 231. $ 2.

IV. *Patristik.*

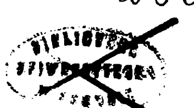
AMANDSEN, V., Novatianus og Novatianismus. Kopenhagen, Gad. 226. Kr. 3, 50.
BARDENHEWER, O., Patrologie.[2] Freiburg, Herder. X. 603. M. 8.
BATIFFOL, P., Les Canon d'Hippolyte d'après les trav. réc. [Rev. bibl. intern. 10, 2.]
— Le Synodikon de S. Athanase. [Byz. Zeitschr. 10, 1. 2.]
BAUMSTARK, A., D. nichtgriech. Paralleltexte z. 8. Buch der Constit. [Oriens Christ. 1, 1.]
BOVON, J., Une lettre pastorale sous Néron. [Libert. Chrét. 1901, 6.]
CHRIST, W., Philol. Studien z. Clem. Alex. [Abh. d. k. bayr. Akad. d. Wiss., phil. hist. Kl. 21, 3.]
CLEMENT of Alex., a Homily of, entitled: Who is the rich Man that is being saved? ed. by P. Mordaunt Barnard. London, S. P. C. K. 80. s. 1.
EUSEBIUS, Kirchengesch. des, aus d. Syrischen v. E. NESTLE (Texte u. Unters. VI, 2). Leipzig, Hinrichs. X. 296. M. 9, 50.
FUNK, F. X., Zeit u. Chronologie d. Pseudoignatius. [Theol. Quartalschr. 83, 3.]
GILBERT, F. H., The first interpreters of Jesus. New-York, Macmillan. XIII. 429. $ 1, 25.
GÖLLER, E. nestor. Bruchstück z. KG. d. 4. u. 5. Jahrh. [Oriens Christ. 1, 1.]
HILGENFELD, A., D. vornicäische Lit. d. Christent. u. ihre Bearb. i. 19. Jahrh. [Zeitschr. f. wiss. Theol. 44, 3.]
KOCH, H., D. Erforschung d. altchristl. Lit. [Hist. pol. Bl. 127, 8.]
KROYMANN, E., Krit. Vorarbeiten f. d. 3. u. 4. Band d. neuen Tertullianausg. [Sitzungsbericht d. Wiener Akad. ph. hist. Kl. 143.]
LINDSTRÖM, J., Petrus. En berättelse fram kristendomens äldsta dagar i Rom. Stockholm, Bonnier. 120. Kr. 1, 20.
LIPPELT, E., Quae fuerint Justini ἀπομνημονεύματα quaque ratione cum forma evv. Syrolatina cohaeserint. (Diss.) Halis Sax. 78.
LANDBERG, C. G., Methodius, biskop af Olympus † 311. Stockholm, Fritze. VIII. 86. Kr. 1, 25.
NAU, F., Fragm. inéd. d'une trad. Syr. jusqu'ici inconnue du Test. Domini n. Jes. Chr. [Journ. asiat. 17, 2.]
— Le texte grec orig. de la Vie de S. Paul de Thèbes. [Anal. Boll. 20, 2.]

PASCAL, V., La Foi et la Raison dans Clément d'Alex. (Diss.) Montdidier. 116.
SANTI, A. DE, Studi d'antica letterat. et patristica. [Civiltà cathol. 18, 2. 3.]
SCHELOWSKY, G., D. Apologet Tertullian i. s. Verh. z. griech. röm. Philosophie. (Diss.) Leipzig. 89.
STAHL, A., Patristische Untersuchungen. I. S. Clem. II. Ign. III. Hermas. Leipzig, Deichert. XIV. 359. M. 8.
STÄHLIN, O., Clemens Alex. u. d. LXX. (Progr.) Nürnberg. 77.
TORM, J., En kritisk framstelling af Novatianus Lif og Forfattervirksamhed. Kopenhagen, Gad. 202. Kr. 3.
WAITZ, H., D. pseudotertull. Gedicht Adv. Marcionem. Darmstadt, Waitz. VIII. 158. M. 5,60.
WEHOFER, TH. M., Untersuch. z. altchristl. Epistolographie. [Sitzungsber. d. Wiener Akad. ph. hist. Kl. 143.]

Verzeichnis der exegetisch behandelten Stellen.

Griechische Worte.





Fragen der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion.

I. Zu beantworten vor dem 15. Dezember 1902: Welches sind die Gründe für die Annahme, dass wir in den Evangelien keine zuverlässige Beschreibung der Predigt und des Lebens Jesu haben? Welchen Einfluss soll diese Erkenntnis haben auf den Sprachgebrauch des Predigers und auf die Verwendung des neutestamentlichen Stoffes in dem Religionsunterricht?

II. Zu beantworten vor dem 15. Dezember 1903: Hat das Christentum nach dem Zeugnisse seiner Geschichte eine eigene Lebensanschauung? Wenn ja, welche ist diese und hat sie dauernden Wert?

Die Arbeiten müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache, jedoch immer mit lateinischer Schrift und deutlich geschrieben, nicht unterzeichnet, aber mit einem Motto versehen sein, das auf einem beigefügten versiegelten Billet, worin Name und Wohnort des Verfassers stehen, zu wiederholen ist. Die Arbeiten sind vor den festgesetzten Terminen portofrei an den Sekretär der Gesellschaft Herrn Pfarrer D. H. P. Berlage, in Amsterdam einzusenden.

Der Preis beträgt 400 Gulden (= 680 M.).[1]

---

[1] Von den 16 Antworten auf die zwei Fragen, die für das Jahr 1900 ausgeschrieben waren, konnte keiner der Preis zuerkannt werden.

DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG.